

أبو ديدة

الكندي وفلسفته

الكتاب فلسفي

تأليف

محمد عبد الهادي أبو زيد

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول ساق
القاهرة حالياً

ملزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

طبعة الاشخاص بمصر
١٣٦٩ - ١٩٥٠ م

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الله عز وجل

إلى روح أستاذى المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ،
المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقْتَدِيَة

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد (وعلى آله وأصحابه ومن وآله إلى يوم الدين ، وبعد)

فإن الكلندي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول عالماته في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آراؤه وآثاره بعنابة الباحثين .

وقد كان المعروف لنا عن الكلندي حتى عهد غير بعيد قليلاً جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلاً من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاءه بعده من المؤرخين ^(١) أو المفكرين الإسلاميين ^(٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظاً من الشرق في المعرفة بالكلندي وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقداً لآراء الفلسفه ^(٣) .

(١) كالفى ذكره ابن بناة في سرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها ، المرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهير زورى في ترفة الأرواح (ص ١٨٣ - ١٨٤ من النسخة المصورة بكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفي ترقتها — راجع ص ٢٧٧ - ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى الكلندي في الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد في كتابه التشكيلات (ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصاً ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقه قدماً شديداً — فارن أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) هي رسالة *Tractatus de Erroribus Philosophorum* التي نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تسبّب للكلندي ، ونبذها بعناتها في رسائله ،

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندي منذ زمان طوويل، مثل رسالته «في ملك العرب وكنته»، التي نشرها أوتو لوث Otto Loth بالعربية وقدم لها – ليتزوج ذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) ١٨٧٥ من ص ٢٦١ – ٢٧٩ ، ومثل الرسائل الثلاث^(١) التي نشرها في ترجمتها اللاتينية ألبيندوناجي Albino Nagy في جزء من مجموعة تاريخ فلسفه العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التي ظهرت في مدينة مينستر Muenster عام ١٨٩٧ – الكراهة الخامسة من المجلد الثاني . غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية ، وفيها نجد الكندي منجلاً من طرائف خاص .

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قرامتها وعمرها ما فيها كانتا غير ميسورتين خاصة قراء العربية فضلاً عن جمهورهم. وقد نشرت للكندي في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفى مثل رسالته الخلقية في الحيلة لدفع الأحزان، التي نشرها H. Ritter و Wazery^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشرٍ غيريَّين^(٣) وشقيقين^(٤)؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوط أيضاً وسيء النسخ.

لذلك ظل الباحث، في حماولته معرفة الكندي كفاسِكِر وكفيلسوف أو معرفة نوم فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجهه الشبه والخلاف

(١) هي : رسالة *De Somno et Visione* (في النوم) ، ورسالة *De Intellectu* (في العقل) ، ورسالة *De Quinque Essentiis* (في المبادئ الخمسة) . والرسالتان الأولىان ، قد نشرتا في الجزء الأول من الرسائل . أما الأخيرة فنظرنا لأنها ليس لها مقابل عربي فقد أعددنا ترجمتها العربية للنشر في الجزء الثاني .

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية في نشرات Reale Accademia Nationale dei Lincei التي تصدر في روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — السكراسة الأولى عام ١٩٣٨ م، ٣١ — ٤٧ — ٤٧ الأصل العربي، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الإيطالية.

(٢) راجح ما يذكره بروكلان في الجزء الأول ص ٢٣١ من الطعنة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحد فؤاد الاهوانى الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد
كتاب السكندري في الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفه في قراءة كثير
من المواضيع .

بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذي كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فن رأى كثرة كتبه في الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبة عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات^(١) . ومن رأى مصنفاته في نواحى ومسائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لشکامى عهده من المعتزلة في مجادلاته وردودهم كان على حق في استنباط أنه كان متكلماً ومعترضاً^(٢) . وقد يكون الاستنباط في معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين^(٣) أو المؤلفين الأوروبيين^(٤) في ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة في أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب السكنتى ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إيجابية لاتقنى كثيراً في البحث العلمي .

مهما يكن من شئ فإن العلامة في الشرق والغرب قد أشاروا بـ كان السكنتى في العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان السكنتى قد عرف في الشرق بأنه

(١) قارن مثلاً رأى الدكتور ابراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل السكنتى ، وذلك في كتابه : La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ ، ٩ . وهو يعتبر السكنتى طيباً وظلكاً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويعيل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعدهم مهداً . والحق أن السكنتى كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذي يتمثل في فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند السكنتى عن شأنه في العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البهقى والشهرزورى من أنه « كان مهندساً خاصاً غمراً العلم » وأنه « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المقولات » أو ما يقوله الفقسطى (من ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه في التوحيد وفي إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المتفق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبي أصيحة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن من الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حذو أرسطور » ، ونحو ذلك من الأحكام التي بسمل بعد الاطلاع على رسائل السكنتى أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سبق فيما بعد .

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس في الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية في آخره الفلسفة ، حيث ينسب للسكنتى آراء في التنجيم والجبرية الكونية ونفي الصفات الالهية الخ ورأى دى بور في كتابه المتقدم ذكره وفي مقالته عن السكنتى في دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخاً وفلكياً مثل كاردانوس الرياضي والفيلسوف الإيطالي المتوفى عام ١٥٧٦ م ، في كتابه *De Subtilitate* (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ - ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصي الرجال الآتني عشر المبرزين في التفكير النافذ ويعدهم ويذكر الناحية التي نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminat, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندي ، وهو عربي أيضاً »^(١) ، مثلاً للمؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسالته في حساب المكعبات الست التي ستفيدكم بها المطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : « أليس الكندي ، وهو عربي أيضاً ، شاهداً على أنه لا أحدق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التي يذكرها ابن رشد رسالته في حساب المكعبات الست التي ستفيدكم بالطبع » .

* * *

ولاشك أن معارفنا عن فلسفة الكندي وقيمتها كانت ستظل ناقصة . لولا أن المستشرق الألماني ، العلامة هـ . ريتter Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط ٤٨٢٢ بـ ; وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو زميله مـ . بلسنر Martin Plessner في مجلة « الأرشيف الشرقي » Archiv Orientální . قرأت في أثناء دراستي في الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغيت في الاطلاع على المخطوط وفي نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعوني بك ، فطلب من صديقه محمد علي البقللي بك قفصل مصرفي استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندي محمد بن مومن ، مخترع علم الجبر .

إذاً ذلك أن يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر^(١) فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتنه رحمة التلمذة الأزهر، وشجعني على نشره وهادئ ظهر الجزء الأول منه للقراء والباحثين بفضل عناية دار الفكر العربي وحسن تقديرها للأثار الجليلة للقدماء وإن واثق لواتق أنه يملاً فراغاً كبيراً في معارفنا بالفلسفة الإسلامية.

ولاني لأرجو أن أكون ياخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذي كتبته لها والنذى آثرت تقديرأ لحاجة بعض القراء أن يظهر مستقلاً — قد وفيت لأول فيلسوف عربي وأسعفت القارئ العربي بما هو متغطش إلية من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وبآرائه.

القاهرة في ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ - ٦ يونيو سنة ١٩٥٠

محمد عبد الرؤوف أبو سعيد
الأستاذ السادس
 بكلية الآداب بجامعة فؤاد سا

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينبيه أحد إلى ، أن هذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لقصر المادة التي أقتتها في مصر بعد الحرب حتى وصلني النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

محتويات الكتاب

ب	الإهداء
ج	مقدمة
	تصدير السكنتندي وفلسفته
١ ص	أصل السكنتندي وحياته
٧	ثقافته
٩	شأنه في العلم
١٤	شخصيته
١٨	السكنتندي ووضع الاصطلاح الفلسفى
٢١	<u>أسلوب السكنتندي</u>
٢٥	<u>منهج السكنتندي</u>
٢٧	السكنتندي والمعزلة
٣٢	<u>فلسفه السكنتندي</u>
٣٢	مصادرها ومادتها
٤٢	الفلسفة والفيلسوف
٤٧	برنامج الدراسة الفلسفية و منهاجاها
٤٩	الحقيقة
٥٢	الدين والفلسفة
٥٨	<u>بناء العالم</u>
٦٢	حدوث العالم
٧٥	أدلة وجود الله
٨٤	الصفات الإلهية
٨٧	نظريه الفعل
٩٣	السكنتندي وأرسطو —
٩٨	السكنتندي وأفلاطون —
١٠١	السيرة الفلسفية

أصل الكندي وحياته^(١) :

[يتفق أصحاب الترجم على أصل الكندي وأنه عربي صميم . ولذلك يسمونه «فيلسوف العرب» أو «فيلسوف العرب وأحد بناء ملوكها» ، وذلك تميزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب].

ونجد أول ترجمة لـالكندي عند ابن النديم^(٢) ، وهى تختوى على نسبة : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إساعيل بن محمد بن الأشعت بن قيس . . . حتى ينتهي هذا النسب إلى عشر بـ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندي في العلم وأنواع العلوم التي ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف في كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية في ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التي استلقت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلا . أما حياة الكندي وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان في حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذي ألف كتابه حوالي عام ٣٧٧ هـ^(٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندي قبل هذا التاريخ لا يبعده الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى^(٤) في حادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنصور ، على إبعاد أحد بن المعتضى عن الخلافة لأن أحد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه المباحث فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى^(٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة و مجدها المؤئذن ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعد ذلك للاستاذ الأكبر المرحوم الشیخ مصطفى عبد الرزاق عنوانه : «فیلسوف العرب والمعلم الأول» ط . القاهرة، ١٩٤٥ ، وبعثنا للإمام ناذ محمد متول تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست من ٢٥٥ من ط . ليترج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) في التاريخ الكبير ج ٢ ص ١٠٠٢ من الطبعة الأوروپية .

(٥) كتاب البخلاء من ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والمباحث لا يذكر صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان^(١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحد الأندلسي المتوفى عام ٤٦٢ هـ ، في كتابه « طبقات الأمم »^(٢) .

ينذرك صاعد أيضاً نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئاً من أخبار آبائه ، فيقول إن أبوه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدى والرشيد^(٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام^(٤) ، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكاً على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكاً على المأمة والبحرين وغيرهما؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « تسمة صوان الحكمة »^(٥) يكتفي بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفى وأنه قد دارت بطة المعتصم [وكان أستاذه ولده أحد]^(٦) ، ويذكر شيئاً من كلامه . على أن البيهقي يكاد ينفرد بذلك الخلاف في ملة الكندي وقول البعض إنه كان يهودياً ثم أسلم وبعض الآخر أنه كان نصراً نبا^(٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول النساء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدى من ١٥٨ - ١٦٩ ، والرشيد من ١٧٠ - ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلاً الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ - ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتحريف أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لأهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد على بك بعنوان « تاريخ حكام الإسلام » - دمشق ١٣٦٥ - ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتسمة صوان الحكمة من طبعة لأهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشمرزوري إن الكندي كان مؤذناً لأحد بن المطعم .

(٧) والشمرزوري في كتاب ترجمة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملة الكندي أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب ترجمة الأرواح بكتبة المأمة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعت زمنا قصيراً بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنَّه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند إليهم من أعمال الدولة — حتى عصر السكndi — ما أُسند : وأغلب الظن أن ما أثير من خلاف حول ديانة السكndi إما أن يكون ناشئاً عن خلط بين شخصه وبشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التيز بالعلم أو أخيراً عن استنتاج غير ناضج مما يحكي من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة^(١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦هـ وجدناه في كتابه «إِخْبَارُ الْعَالَمِ بِأَخْبَارِ الْحَكَمَاءِ» يذكر نسب السكndi كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسى أن السكndi «كان شريف الأصل بصرى و كان جده ولِي الوليات لبني هاشم — ونزل البصرة . وضياعه هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب »؛ وأنه كان مريضاً بعله في ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العله به حتى مات^(٢) .

أما ابن أبي أصيبيعة المتوفى عام ٦٦٨هـ ، فهو في كتابه «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» ، الذي ألفه في عام ٦٤٣هـ . يذكر نسب السكndi كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول السكndi البصرة وتأديبه ببغداد وأنه خدم الملوك «فباشرهم بالأدب» ، وأنه كان «عظم المزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحد»^(٣) . ويذكر ابن أبي أصيبيعة مُضاعنة أبي معشر جعفر بن محمد البلخي^(٤) للسكndi

(١) أظر مثلًا كتاب المأرف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتنجن ١٨٥٠م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أي نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء من ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦هـ .

(٣) عيون الأنبياء ج ١ ص ٢٠٧

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفي عام ٢٧٢هـ وقد جاوز المائة . وقد هاجم السكndi في رسالته في الفلسفة الأولى (من ١٠٣ — ١٠٠) أعداء الفلسفة الجامدين مهاجمة شديدة ، فعمل المقصودين بهذه المهاجمة هم أمثل أبي معشر قبل انقلابه إلى عبة الفلسفة .

ولإغراءه العامة به وتشييعه عليه لاستغفاله بعلوم الفلسفة، إلى أن دسَّ الكندي عليه من حسنه له النظر في بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتعل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي ب الرجال عصره أن مُحَمَّداً وأَحْمَدَ ابْنِ مُوسَى بْنِ شَاكِرَ - المعروفين ببني المنجم - كانوا في أيام المُتَوَكِّلِ (٢٢٢ - ٥٤٧) يَكْيَدُانُ لـ كُلَّ مذْكُورٍ بالتقدير والمعরفة فأفسدوا بالدُّسِّ ما بين الكندي وغيره من أهل التَّبَرِيزِ ، كَمَا أَفْسَدُوا مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ الْمُتَوَكِّلِ ، حتَّى ضربه المُتَوَكِّلُ ، واستطاعا بذلك أن يأخذوا كُتُبَ الْكَنْدِيِّ وَيَنْقُلُاهَا إِلَى الْبَصَرَةِ حيثُ أَفْرَادُهَا فِي مَكَتبَةِ كَبِيرَةٍ سَمِيتَ « الْكَنْدِيَّةَ » ، إلى أن انسكشَفَ أَمْرُ دُسَانِهِمَا فِي آخِرِ الْأَمْرِ وَوَقَعَا فِي غَضَبِ الْمُتَوَكِّلِ ، وَلَمْ يَنْقُذُهُمَا إِلَّا مُنَافِسٌ لَّهُمَا أَقْصَيَاهُمَا عَنِ الْمُتَوَكِّلِ حَتَّى احْتَاجُ إِلَيْهِ فِي إِصْلَاحِ مَا أَفْسَدُوا ؛ فَلَمَّا رَجَعَ هَذَا الْمُحْسُودُ - وَهُوَ سَنْدُ بْنِ عَلَى - اشْتَرَطَ عَلَيْهِمَا قَبْلَ أَنْ يَنْقُذُهُمَا إِلَيْهِ وَقَعَا فِيهِ أَنْ يَرْدَدُوا عَلَى الْكَنْدِيِّ كُتُبَهُ ، حتَّى وَصَلَ إِلَيْهِ خَطُ الْكَنْدِيِّ باسْتِيفَانَاهَا وَأَنَّهُ تَسْلِمُهَا عَنْ آخِرِهَا . وَفِي هَذَا مَا يَدْلِلُ عَلَى أَنَّ فِيلُوسُوفَنَا كَانَ مَعْنِيَا بِجَمْعِ الْكُتُبِ وَأَنَّ كُتُبَهُ كَانَتْ مِنَ الْكَثِيرَةِ بِحِيثُ أَمْكَنَ إِفْرَادُهَا فِي مَكَتبَةِ كَبِيرَةٍ .

ويذكر ابن أصبیحة بعض وصايا الکندي في الحرص والمحافظة على المال والاحتراس في هذا الباب من القريب والولد؛ ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكىه ابن النديم عن الکندي من أنه كان بخيلاً.

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا تعطينا الکثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرزاق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الکندي وخصوصاً تاريخ أبيه إسحاق بن الصباح الذي ولد الولايات لبني العباس أيام المهدى والرشيد أن إسحق هذا توفي في أوآخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الکندي قد مات في أوواسط القرن الثالث المجري لم يكن أحد من ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فنـ المرجح أنه ولد في أوآخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أبوه ترك طفلـاً فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السُّود وَمِنَ الْفَقِيرِ وَفِي حضنِ الْيَتَمِ وَظَلَّ

(١) انظر بعثته المتقدمة في أول هذا التصدير ص ١٨ - ٢٠

الجاه الراهن»؛ ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨-٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للتبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعلمه إلا استباطاً وقياساً ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبرى في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حياً في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنَّه كان صديق الكندى^(١) . وينذِّرُ الكندى في رسالته في مدة ملك العرب^(٢) الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكُّرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلابد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أنَّ الجاحظ يذكُّر الكندى في كتاب البخلاء مستعملاً صيغة الماضي ، مما يدل على أنَّ الكندى عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتاً . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الراجح ، فإنَّ وفاة الكندى كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أنَّ فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح أنَّ هذا الكتاب أنفق عام ٢٥٣ هـ ، فالكندى قد توفي قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أنَّ فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أنَّ الكندى توفي عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ماحكىَ عن الطبرى ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه «رأى بخط فيلسوفنا كتاباً بافي ملل الهند نسخة الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلثِّنُ في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أنَّ

(١) كان أحد تلميذ الكندى كما تقدَّم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكيفية نشرها عام ١٨٥ هـ — انظر ما يلي عن الـ«كلام على مؤلفات الكندى» .

الكندي توفي عام ٢٦٠ هـ ، فلا ينجده يذكر عليه دليلاً ولا شاهداً^(١) ، وهو شيء بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل^(٢)

وإذا كان الكندي قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ، ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندي بالإجمال ما ينافقن أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتقدمة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندي ألف في أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصاب بهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لا نعرف مادة المسألة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لا نبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندي الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكوننا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكوننا من المتكلمين . وعلى هذا فلابد أن الكندي قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخليفة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بووجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الآيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتبعى فيها بعنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيى بمحيرات الروح ، مولياً طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندي وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذناب^١ على الأرؤس فغمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يديك وفي قمر يتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ الدلو^٢ وبالوحدة اليوم فاستأنس
فين الغنى في قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دی بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ،

ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ المؤلفين عند العرب بجزء ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالإنجليزية) .

وكان ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قاتم شخصه مت على أنه بعد لم يُرمَس
فإن تطعم النفس ما تشتتى تقىك جميع الذى تخسى^(١)
ومهما يكن من شىء فتحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكتدى لا نزال في ظلام ،
فلا نعرف عن أبيه إلا جاء المنصب وفيض السكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً
ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سند كرها في موضعها . ولكتنه يكفى فيلسوفنا
عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفة رائعة
في تاريخ الفكر الإنسانى .

— ثقافته :

لأنعرف شيئاً عن تحصيل الكتدى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض
المترجمين سوى أنه نشأ في البصرة وأن « تأدبه » كان في بغداد . غير أننا نستطيع
أن نستبطط ما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم
مذكور^(٢) أنه قد أتيحت له فرصة تعلم وتنقيف منظرين ، كما هو شأن أبناء
الولاة . هذا إلى جانب ما لانشك أنه قد استفاده من أجوى العلي الذى يسود
بيوت الكبار . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس
الولاة الذين لم يكونوا فقط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد
موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا
لما نحن أن ننسى ما كان في البصرة ، حيث نشأ الكتدى ، من حياة فكرية قوية
سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات أو في
ناتحة البحث العقلى النظري الذى كانت مادته المذاخرات الكلامية فى مسائل
دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى في هذه الرسائل
الفلسفية التي نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علينا
اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار
للمناظرات الكلامية ، وهي تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التي لابد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طولاً وقصراً وفق بعض الأنفاظ ، عند ابن نباته من ١٢٥
وعند الشهيرزورى من ١٨٣ ؟ وأكمل وأوضح ما تسوقون عند ابن أبي أصبهنة ، وقد
اعتبرت في قلها عليه . (٢) يراجع كتاب فيلسوف العرب والمسلم الثاني بي ١٣ - ١٤ ،

يؤيدتها المتكلم إزاء الفلسفة ، كأنها تعبّر عن موقف المتكلّم المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

ولإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملوكه وفتحها ، وكان قد أطلقه الخلقاء المستشرقون منذ عصر المؤمن إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصاً علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلقاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجه . ولا شك أن انتقامه إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وببدأ مرحلة التثقيف الذاتي وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المؤمن .

ـ لاشك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ . وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعنيبة بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفى تحت نظر المسلمين قد أتاح للKennedy تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة [وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المعاشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناورات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلافاء . وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعني مفكري عصره من علوم كلامية أو فلسفية بمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها المسلمين والعنابة بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب ، هذا إلى جانب تميزه وبنبوغه واستقلاله في الرأي – وهذا يتجلّ في نقده لآراء الفلسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية – كان مثالاً مشجعاً للعرب المسلمين في ذلك العصر الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنًا ينتمي ، ولم يكونوا فيهم أيضاً قد ملساكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحکموا أداة معاجلتها من حيث تحرير المفهومات والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلاً عن حداثة عدمهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذلك الجهد الكبير في فهم نظرياتها . وإذا كان العرب في ذلك الوقت لم يكتُروا بموضع ثقة كبيرة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلماً

وأقرب إلى القسم الطبيعي ، كما يحكيه الملاحظ فيما يتعلق بعلم الطب ^(١) ، فلاشك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أسرر عليهم . وسيرى القارئ نسائل الكندي مقدار مالا بد أنه قد بذلك من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندي كان من هذا الوجه مهداً ومؤسسًا انتفع بجهوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضاً ، كما سترى .

وأخيراً فإنه إن صح ما يقوله ابن أبي أصيبيعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره الفقطي (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعهور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندي عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كانا نجح أن الكندي في بعض رسائله — خصوصاً رسالة الحدود و رسالة في كمية كتب أرسطو — يذكر معاذ بعض الأسماء اليونانية المعرفة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيها عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية [] .

شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيها أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندي وأنواع الميادين التي ألفها فيها — في بيان شأن فيلسوفنا في العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمه بأسرها » ^(٢) .

(١) انظر كتاب فيلسوف العرب والمسلم الأول من ٢٠ قلاع عن كتاب البخلاء من ١٠٩ — ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) التهرست من ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا من اشتهر بين خواص المسلمين « بأحكام العلوم والتوسيع في فنون الحكمة »^(١). أما البيهقي فهو يقول إن السكندي كان « مهندساً خالضاً غمرات العلم »، وإنه « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »^(٢). ويقول القبطي عنه إنه « المشتهر في الملة الإسلامية بالتجربة في فنون الحكمة اليونانية والفارسية وال الهندية »^(٣)، متخصص بأحكام الترجمة وإحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها»^(٤). ويقول ابن نباته في سرح اليونين : « وكانت دولة المقتضى تتجلّى به وبصنفاته وهي كثيرة جداً »^(٥). وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل السكندي مع المقارنة بالعرب ويسمونه « فيلسوف العرب »، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سمه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة ... »^(٦) . وسنرى أن السكندي في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المناهج الأصلية للفكر اليوناني ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً ، مثل تعالى الذات الالهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدود العالم وتأهيله هو وكل ما يتعلّق به ، والقول بالنسبة وعلوتها المميزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدرة الله المطلقة ... الخ.

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره

(١) طبقات الأمم من ٨٠ ، طبعة مطبعة المساعدة بنصر .

(٢) تتمة صوان الحكمة من ٢٥ من طبعة لا هور ١٣٥١ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست من ٣٤٥) ما يدل على أن السكندي كان من العارفين بعلم الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط السكندي في ذلك . وفي كتاب الفهرست نفسه (من ٣٢٠ ، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن السكندي كان من العارفين بعادات الصائبية - أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة السكندي من هذا التصدير

(٤) أخبار المسكماء من ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ .

(٥) المرح من ١٢٤ ، طبعة بلاط .

(٦) الطبقات من ٨١

لاتهاً إلا للعقل الكبيرة . وتدل الرسائل التي بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق — على جهد كبير في محاولة الفهم، ووضع الاصطلاح وإجاده العرض ؛ هذا إلى روح عالية في محنة الحقيقة والحدب على طالبها والتفاني في إسعافه بما يرضي حاجته ، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دامماً .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانتهم بالنسبة لفلسفه اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندي نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظاً أن الكندي « على غزارته وجودة استباقه ، ردّي » . اللفظ قليل الملاوة متوسط السيرة كثیر الفارة على حكم الفلسفه ، هذا مع الاعتراف للKennedy بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بنى بويه ، كما حکا ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي ^(١) . ولا شك أن الأمير البویہی ، وهو فارسي الأصل ، لم يكن بالمنتمس للعرب ولا للKennedy ، وهو يحمل أن مذاهب فلاسفة اليونان من بين فبهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منزح دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفهومات ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئي ومن أنها بـ الإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظرما — هو يحمل أن مذاهب هؤلاء الفلسفه أشبه بـ مغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هي بدائية مطلقة ولا هي عقلية ممحضة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لزددها بين الاعتماد على العقل النظري وبين التأثر بروح التصوير الفني . وسيذكر أن أصول مذهب الKennedy أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الـ الكتاب .

ويقول صauder ^(٢) عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفقة عاماً ، وقلما ينفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لاسيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب لإلهاها وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة ؛ فحيثند يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمسلم الأول ص ٢٨ — قال عن نزعة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لأنه لا يصناعة التحليل . ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، وبلاحظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبها ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية ، وكأن القبطي يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للKennedy إنه « كان مع تبحره في العلم يأْتِي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حجاجاً غير قطعية ، ويأْتِي مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ، فإن يكن جهلهما فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلام . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتصره في هذا النوع »^(١) .

ويقول ابن أبي أصبيعة^(٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يخطط من علم الKennedy ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والاتفاع بها » . ولاشك أن ابن أبي أصبيعة على حق ، فاغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القبطي راجعين إلى أصل مشترك معاد للKennedy ، أو أن يكون الذي حمل الأول على مذهب إيه ونقله عنه الثاني على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الKennedy أو عدم الفهم التفصيلي لكل ما كتب . ولا ننتظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الKennedy في المشرق وملما بكل ما تحتويه ، ولذلك نجد أنه ، بحسب مدى معرفته بصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالي مائتين وثمانين وثلاثين كتاباً^(٣) .

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الKennedy عن بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في « المدخل المنطق » ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجواجم أخرى مشجرة وغيرمشجرة لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لو طبق الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لو طبيق الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وقصر أيضاً

(٢) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٨

(١) أخبار الحكماء من ٤٤١

كتاب سوسيطique ، واختصر كتاب بوبيطيق^(١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة^(٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأولجانون ولકتنا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية . على أنها ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابي في نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأخـاه التعليم » ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الاتفاف بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، بغاـت كتبـه في ذلك الغاـية الكافية والنهاـية الفاضلة^(٣) .

أما مواد المنطق الخمس فهي ، على الأرجح ، ما يقصدـه الفارابـي في كتاب إحـصـاء العـلوم من عـبـارة ، أصنـافـ المـخـاطـبـاتـ ، التي تستـعملـ في الاستـدـلـالـ والـتـىـ هـىـ عـنـ الفـارـابـيـ خـمـسـةـ : اليـقـيـنـيةـ ، وـيـقـابـلـهاـ الـبرـهـانـ ، وـالـظـيـنـةـ ، وـيـقـابـلـهاـ الجـدـلـ ، وـالـاقـنـاعـيـةـ وـيـقـابـلـهاـ الـخـطـابـةـ ، وـالـخـيـلـةـ ، وـيـقـابـلـهاـ الشـعـرـ ، وـالـمـغـلـاطـةـ ، وـيـقـابـلـهاـ الـأـقاـوـيلـ السـوـفـسـطـائـيـةـ . والـفـارـابـيـ بيـنـ خـصـائـصـ كـلـ مـنـ أـنـوـاعـ هـذـهـ المـخـاطـبـاتـ وـالـطـرـيقـ المؤـدـىـ إـلـيـهـ ؛ وـيـشـبـهـ أـنـ تـكـوـنـ هـىـ الـأـجـزـاءـ الـحـقـيقـيـةـ لـلـسـنـطـقـ فـيـ رـأـيـهـ ، لـأنـ أـقـسـمـ الـمـقـولـاتـ وـالـعـبـارـةـ وـالـقـيـاسـ لـيـسـ عـنـهـ سـوـىـ توـطـئـةـ لـلـبرـهـانـ ؛ وـإـنـماـ تـدـخـلـ فـيـ الـمـنـطـقـ ، لـأنـ الـقـيـاسـ يـتـأـلـفـ مـنـ قـضـائـاـ ، وـهـذـهـ تـأـلـفـ مـنـ أـفـرـادـ الـمـقـولـاتـ^(٤) .

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوائمه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلامـهاـ في موضعـهـ وأن يصل إلى اليقين من أقوامـ الـطـرـقـ . ولا شكـ أنـ هـذـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـرـتـبـةـ عـالـيـةـ مـنـ الـمـعـرـفـةـ بالـمـنـطـقـ ، لما

(١) راجـعـ مـثـلاـ الـقـهـرـسـتـ صـ ٢٥٦ـ وـالـفـقـطـ طـ ١٣٢٦ـ صـ ٢٧ـ ٢٨ـ .

(٢) يـعنـيـ الـأـسـماءـ خـمـسـةـ الـلاحـقةـ لـكـلـ الـمـقـولـاتـ .

(٣) طـبـقـاتـ الـأـمـ صـ ٨٤ـ .

(٤) أـنظـرـ إـحـصـاءـ الـلـعـومـ طـ ١٩٣١ـ صـ ٢٨ـ ، وـقارـنـ كـتـابـ الـفـارـابـيـ فـيـماـ يـنـبـغـيـ أـنـ

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة الجليل لا يستغني عنها إلا المتهون المتبخرن .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعه التركيب نزعه عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبيعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الاندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما يعني به لا تخطط من قدره في العلم .

أما ما يندكره صاعد ويتابعه عليه القسطى بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية، فلا شك أنه - بحسب الرسائل التي بين أيدينا - غير صحيح، وربما كان ناشطاً عن عدم فهم لذلةالكندي ، لأن منهجه - كما سترى - رياضي طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفى مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولأنكرون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسلف فيما من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثراها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصیتہ:

لا حاجة بنا إلى تكرار حسنه ونسبة ، ويكفي أن نقول هنا أنه بشرفة في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من الجد ما يتضامل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرستو قراطياً حيث أنه وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينحمس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تروى أحـدـاـنه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقاربه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلية والفلسفية ، يستعيض فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بعيد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت انتباه المؤرخين ، ولا نجد ذكرآ إلا لولد له يسمى محمدآ كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة يدور كلها حول الحرص على المال .
وفي رسائله — خصوصاً في أوها وآخرها — ما يدل على روح كريء
تفيض حنوة على المتعلم وحرضاً رفياً على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته
الحالية لدفع الأحزان ، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية
الحقيقة^(١) ، بما تقوم عليه من تمسك بخירות العقل الدائمة التي لا تندى إليها يد
التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة
الرائفة التي تندو وترثى بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلي روح الرسالة
والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة
في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلاشك في أن الكندي
كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله
الماحظ في كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد المازل لا يصرح بأنه
الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبة على نحو أكثر صراحة ، كما
هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده
ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة
الاتفاف منه بالاستيلاء على بقایا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من
الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال
الأدبي أو من التشنيع على سيل القاس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ،
حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كار له أبناء كثيرون
ولا يذكر الماحظ — مع أنه كان معاصرأً للكندي — تلك الوصا المشهورة
المأثورة عنه في الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبي أصيحة . وهذا المؤرخ
وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من
بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للمال لأجل الاستغاثة
ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص
عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً ، لا على
سبيل البخل الشخصي الحقيق ، فكان فهو ذلك فيما غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر الفصل الخامس بالكتاب وأفلامون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن تُنسب إليه ما يحكى بالجاحظ وفي أن تُنسب إليه هذه العبارات التي يندهش الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم وجد مؤثر مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندي يزهد الناس في الماديات^(١) ويقول كما يحكى عنه البيهقي : « لا تفتر بال وإن كثر » .

ولقد كان الكندي — كما سيتبين من بيان مذهبه — منسقاً بمقاييس الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعاً عنها بالنظر العقل الفلسفى دفاع المقتنع ، كما كان عاملاً بالشرع . فيحيى^(٢) أنه كان مريضاً يمرض يعالج بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلامه الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشريف خلق . من لم ينبطح لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستئام منك . إعصي الموى وأطعم من شئت . لا تفتر بال وإن كثر . لاتطلب الحاجة إلى كذوب ، فإنه يبعدها وهي قربة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقایة حاجته . لا تنجو مما تكره حتى تبتعد عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق عله علا ، فهو أبداً يتواضع لنبلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تسامى ، فتمقته النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطلب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته^(٣) . من لم يكن حكيمًا لم يزل سقيناً^(٤) .

وما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأبا رب ، والآخر فخ ، والعم غم ، والحال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا » يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناه برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيقتل فيموت ؛ والدينار بموم فإن صرفه مات ، والدرهم محبوس فإن آخر جنه فر ، والناس سخرة تخد شئهم

(١) انظر رسالته في الجبلة لدفع الأحزان ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٢) انظر الفسطى من ٤٤٧

(٣) انظر البيهقي من ٢٥ — ٢٧ من طبعة لامور . وابن أبي اصيبة ج ١ من ٢٠٩

(٤) نزهة الأرواح للشهر زورى ص ٦

واحفظ شيئاً ، ولا تقبل من قال أثين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاع خاوية . يقول ابن أبي أصيبيعة^(١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه قال إنه كان يخيلاً » ، فيظهر أن ابن أبي أصيبيعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في نسبة هذا الكلام للكندي .

ويذكر ابن نباتة^(٢) من هذه الوصية : « يا بني كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئاً وتأخذ من شئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يديك لم يعد إليك . وأعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . وأعلم أنه ليس شيء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك » ، وقال المتلمس :

قليل المال تصلحه في بيتك ولا يبقى الكثير مع الفساد
لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتاً^(٣) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو
قول القائل :

فسر في بلاد الله والتمس الغنى تعيش ذا يسار أو تموت فتعذرنا
فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلاً ينشد قول ربيعة الرق :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! قل : لا ، وأنت مخلص ، ما قالها
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان وجهه أن يستثنى ، ثم قال :
هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة^(٤) من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تتقول للسائل : لا ، وراسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تتقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح الزيون ص ١٢٤ - ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) مكنا الأصل . ويعكن قراءتها على أنها فعل متعدد من بات أو مع تبدل على أنها مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأفت برأسك إلى أسفل .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتندل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضرباً من الحكمة التشاورية التي تعبّر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخلياً بالمال فإنه لم يدخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة^(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية ، فقال لها يوماً : « إن أرى فرط الاعتقادات من المتوقعات على طالبي المودات مؤذنات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحي المسترخيات على صدور أهل الركاك محتاجات إلى المواسى الحالفات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بمخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن التفسلف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحيثها من القلب الآدمي الحى . وليس في كلام الكندي حرق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفسلف الذي ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلماتحقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يحب عنها بداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي :

[[الكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هي « رسالة في حدود الأشياء ورسومها »

(١) سرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهي تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم []. وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذي نجده في المخطوط الذي بين أبدينا فلعلها هي المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه في موضعه^(١) ، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندي قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شئ، فإنها للكندي ، لأننا نجدها بنصها في ثنايا رسائله ، في الموضع الخاصة بها.

[] تشتمل هذه الرسالة على نحو من ما نة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجدها بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة والأسطقس ، والأزلي ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه التعريفات قصيرة في الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف ، وبدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد^(٢) . ومعظمها أرسططاليسي ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شيء من التفصيل وذكر أقوى النفس الثلاث : القدرة الناطقة والقدرة الفلبية والقدرة الشهوانية والفضائل المقابلة لها ، التي هي : الحكمة والنجدية والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ، أعني فضيلة العدالة التي تلخص في التوازن بين الفضائل الثلاث [].

إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للصلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفهومات وعلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار [مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشيء عن ليس »] ، [وتعريف الصورة بأنها « الشيء الذي به الشيء هو ما هو »] [وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر »] [وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بعفاقتها »] ، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » ، والملائكة بأنها « الحياة والنطق » ، والبصيمية بأنها « الحياة والموت » . . . وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة . ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لالتفدد

(١) أظر من ١٦٣ (٢) أظر مثلا تعريف النفس والفعل والثورم والاسطقس .

الصيغ اللغوية خسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعانى الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » في التعبير عن معنى الإنتيميليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعانٍ مشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعي الزائف ولفظ « العمل » ، للفعل الذى يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل ويقسم الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » ، لماله جميع ويقسم الشيء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظى « الكل » و « الجميع » بمعانٍ معينة^(١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متنفسة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحى العربى أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبير عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلاها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريباً مقتابله العربى ؛ فنجد مثلاً كلمة مقوله ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قبة ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابلا من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلاة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلاً وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوبه أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلاً من اللفظ اليونانى المعرب ويشرحون اللفظ اليونانى بمقابله العربى . وفي بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفى الزمان والمكان ؛ ثم يشتكون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على الجردات المأخوذة من معانى هذه الألفاظ التي جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملة غير مألف عند العرب إلى حد نفر منه لغويوهن الخلاص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه [إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعمد أحياناً إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشك أن تسقط من الاستعمال ، مثل الكلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأساسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلاً : **يؤيّس** ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدرأً : **الأيس** ، في معنى الإيجاد مطلقاً . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمى الإله تعالى : **المؤيس** ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو **مؤيس الأيسات عن ليس** ، بمعنى موعد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيق هو **تأييس الأيسات عن ليس** ، يعني إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أدلة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد « هو » ، وذلك ليدل على الموجود المعنين الذي يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « فهو » يشتق لفظ « الهوية » بمعنى الوجود الجزئي المعنين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولةتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلاً : **يهوّي** ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أي شيئاً جزئياً متعيناً مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعني موعد الموجودات الجزئية المعنينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه **يتهمّي** ، بمعنى يخرج إلى الوجود المعنين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوّي ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوي ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهمى أيساً عن ليس بفعل المؤيّس . ومعنى هذا واضح مما تقدم^(١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذي لو قرأه غير المتخصص لاستجهنه أو لما فهم منه شيئاً . ولنكتف من نصيب الكندي في ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يذكر أن أحد أمراء بنى بوية وصف الكندي بأنه « ردى ». اللفظ قليل

(١) انظر ملخص ١٦١ ، ١٦٢ و من ١٨٢ .

الحلوة^(١)». ولاشك أن في كلام هذا الأمير تحاملاً كبيراً ، لعله ناشي من وجہ ما عن أن الأمير البویھی أبجمى السان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفیلسوف الذي يتذوق الأسلوب الفلسفی .

ولا يمكن الحكم على اسلوب كاتب لامع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذي يلأنه والاصطلاح الذي لابد أن يجرى عليه الكاتب في ذلك. فليس اسلوب الأديب الذي يصف المشاعر الإنسانية كاسلوب عالم الطبيعة الذي يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كاسلوب العالم المنطق أو الرياضي الذي يصوغ قياساً أو يقيم برهاناً أو ينشئ استدلالاً بوجه عام ، ولا هو كاسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

ويالرغم من أنه يذكر عن السکندي ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصاً على صحو النظرة الفلسفية^(٢) ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر السکندي أديباً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً^(٣) . وينسب إليه شعر قليل منه الآيات التي تقدم ذكرها له^(٤) ، ومنه ماذكره المرزباني في معجم الشعراء^(٥) أو ذكره ابن نباته^(٦) ، مثل هذين البيتين في وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الرحيم جرباً
وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشاد^(٧)
فتح بها المطايا والمدام
وإذا كان عبد الفاهر الجرجاني ينقل في كتاب دلائل الأعجاز^(٨) عن ابن

(١) انظر الفصل الخامس بشأن السکندي في العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن تفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم للملك « مباشرة بالأدب » أو « مباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملك وأداب حاشيته وجلسائهم .

(٤) انظر الفصل الخامس بحياة السکندي من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ من ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا في الأصل ، وبظاهر أن هاهنا تحريراً .

(٨) راجع هذه القصة في كتاب فيلسوف العرب والمسلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ط . القاهرة ١٩٤٥ من ٢٦ — ٢٧ .

الأنباري أن «الكندي المتكلمس» ركب إلى أحد علماء اللغة معتراضاً على ما يعتبره حشوأ في كلام العرب ومستفهما عنه، إذ يقولون: عبد الله قائم، وإن عبد الله قائم وإن عبد الله لقائم، وأن العالم اللغوي شرح للمتكلمس الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذي تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا تعتبرها مثاراً لمشكلة جدية؛ لأنّه لا يعقل أن الكندي العربي الصميم الذي أقام بالبصرة حيث وجد نحاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق في المعنى بين هذه العبارات. ولا بد أن يكون في هذه الرواية خطأ، خصوصاً لأن العالم اللغوي المذكور توفي بعد الكندي ب نحو أربعين عاماً، أو أن يكون المقصود كنديا آخر، ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر في رسالته ما يدل على علمه باللغة، فهو مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليّاً بموضع الكلام حقيقة ومجازاً^(١). هذا إلى أنه يعطينا مثالاً لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاد في فهم المعنى اللغوي^(٢)، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبيناً ما فيها من ضروب المجاز.

ولاشك أن الكندي كان راسخ القدم في علم اللغة، فحن نجد أسلوبه قوياً من حيث استعمال الصيغ الاستئقاية اللغوية التي يدهش لها القارىء الحديث، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة. وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ في تعليقاتنا على رسالته^[١] وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس، فيه بناء لل فكرة والاستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطرآ عديدة وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقي الفلسفي^[٢] وإن طول الجمل وما في ثناياها من فوascal اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التي أوقعت المתרגمين لرسالته إلى اللغة اللاتينية في الآخteam، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقو بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به، على ما ي بيانه في موضعه من رسالة «في العقل»، ورسالة «في ماهية النوم والرويا». وهذا كله يظهر في رسالته التي نقدم لها، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله. ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الأحسان وعن الحماس للفكرة التي يدافع عنها، كما لا يخلو

(١) انظر رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأفصى... الخ من ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلي.

(٢) انظر هذا التفسير من ٣٧٣ فما بعدها وس ٣٧٦.

أحياناً من السجع أو من ضروب التشيل والمجاز^(١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذي نذكره فلنقرأ مثلاً الجمل التي يهاجم بها الكندي خصوم الفلسفة المكتسبين بعذواتها^(٢) ، أو لنقرأ هذا الدعاء الذي يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالباً منه التسديد والحفظ : « فتحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في ثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القاعدة لکفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، الخبرة عن عورات نحليهم المردية ، أن يمحوطننا ومن سلك سبيلنا بحسن عزه الذي لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقعية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالية ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، وبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ووهب له الفلاح والظفر على أضداده - الكافرين نعمته والحاديin عن سهل الحق المرتضاه عنده^(٣) » أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول ما يدتها وصلاً منطقياً . وهو لا يخلو من سلاسة يستند لها لأديب الرزين الذي لا يرجع عنده زنين الألفاظ ولا العبارات التي تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التي هي مجال القوة الفكرية . ولاشك أن أسلوب الكندي من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا - بحسب حالة معارفنا الحاضرة - أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أو ثلوجيا أرسططاليس » أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذي تتحقق في بعض المصادر القليلة أن الكندي فسره أو أصلح ترجمته^(٤) ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلّ فيه أنسوب المصلح له بقدر ما يتجلّ فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندي لا يذكر هذا الكتاب لارسطو ضمن الكتب التي أحصاها له ، وهو ما كان يحق لنا أن ننتظره لو أن الكندي يعتبره لارسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيها يتعلق بالمجاز والتسلل خاصة راجع رسالته في دفع الأحزان وأول رسالته في نسبة الأشكال الحسنة إلى الاستفصالات من الجزء الثاني من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ - ١٠٤ . (٣) ص ١٠٥ .

(٤) كتاب المهرست مثلاً ص ٤٥٢ .

فضلاً عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندي الذي أصلح ترجمة كتاب الربوية كندياً غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندي فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلاجرم أن يخطئ البعض في نسبة أعمال غيره إليه ، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف في التاريخ بوجه عام .

ولأنه يرد بهذا أن يقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع فوائج هذه الدراسة ؛ فهاهي رسائل الكندي أماهم مثلاً للنشر العربي الفلسفى في أول عهده ، فليقوموا بال السن أهلاً للقيام به . وفي هذه الرسائل التي تقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندي ويعنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإتيين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندي ^(١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندي في اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندي :

يقوم هذا المنهج ^(أولاً) على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً ، بحيث يتحرر المعنى تماماً ، وفي سوافنا لا يستعمل ألفاظاً لامعنى لها ، « لأن مالاً معنى له فلا مطلوب فيه » ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالاً مطلوب فيه » ^(٢) ، ^(ثانياً) على ذكر المقدمات التي ربما كانت بدائية ثم إثباتها أحياناً على منهج رياضي استدلالي ، قطعاً لما كانت من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدّاً لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندي مثلاً : « إن الأشياء المألوفة ، أنها الأخ الحمود ! أخرى ما قدمنت في إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً من صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم للجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقفنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمسلم الأول من ٢٨ — ٣٠ .

(٢) انظر من ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير بحاجة إلى براهن، لجسم أدوات الألفاظ ول يكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم . . . فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولتبين معانها التي نقصد بها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا للبس باشتباهة الأسم»^(١)

والسكندي يحرص على هذا لأنّه يعتقد أن : « من لم يتخرّج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقايس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة »^(٢) عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتخلّى منهج السكندي ، من هذا الوجه ، في رسالته التي تكلّم فيها عن وحدانية اللتوتاهي جرم العالم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي^(٣)، حيث نجده يحدد المفهومات ويدرك بدويّات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والمحروف إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتنقلب على السكندي الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليختبل إلى القاري أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص .

وإذا كان السكندي يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد ذلك على جهة الاستدلال المحكم المؤدي على نحو منطقى ضروري إلى النتيجة ، فإنه يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولذلك لا يحيط عزمه في أثناء سلوكه، حيرةً عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والنفطنه له هو الذي يحفظ تفكير الباحث من التشبع والاضطراب ، لأن « من قصد بفكته وحركته نحو غرض مطلوبه على سنته لم يحيطه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فاما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »^(٤)

وتشتمل طريقة السكندي الاستنباطية في اهتمامه بتحديد الماهيات والمعلم ومعرفتها ، وذلك لكي تيسّر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار[﴿] فإذا أتقن الناظر مثلا معرفة جوهر النفس وقوامها استطاع أن

(١) أظر من ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) ص ١٨٧ .

(٣) أظر من ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن من ١٢٧—١٢٨ و ١٥١ و ١٥٢ .

(٤) أظر من ٣٧٨—٣٧٩ .

يعرف ما هي النوم والرُّؤيا^(١) . وكذلك تساعد معرفة علة الشيء على معرفة هذا الشيء أو نفي معرفة وأتمها^(٢) ، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس^(٣) . وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأي فلسفياً مقدمات ، قد تكون من علم آخر ، ولا بد منها للبحث فيه ، وهو يسميه « الأوائل » ، ويبداً دائماً بذكرها ، لكن يكون الكلام بعد ذلك قائمًا على أساس طبقي ثابت^(٤) ، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان ، لأن ما لا يُستوي إلى علم أوائله فليس بمعلوم^(٥) .

وكثيراً ما نجده في رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتكلمين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأي أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطق أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذي يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندي منطقي رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد . أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد ، كما يقول ، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلاها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه ، إعتقداؤه منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتکامل بالتدريج نفضل تضامن أجيال المفكرين^(٦) .

الكندي والمعتزلة.

[كان لـ الكندي مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة ، ولكن لأنني من أجل هذا وحده أن نقطع بأنَّه كان معتزلي المذهب لأنَّ سير مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة ؛ غير أننا نلاحظ أنَّ الكندي قد ألف كتاباً في مسائل من أصول مذهب المعتزلة : فله ، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ - ٢٩٥ .

(٢) ص ٩٧ ، ١٠١ .

(٣) أنظر رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعته العناصر الأربعة ورسالته في المد والجزر، فالمزم المأذون من هذه الرسائل .

(٤) أنظر ملخص ص ٢٦٥ - ٢٦٦ وص ٢٩٣ - ٢٩٤ مما يلى .

(٥) أنظر ص ١١٢ - ١١١ .

(٦) ص ١٠٢ - ١٠٣ .

المؤرخون ، كتاب في التوحيد، بتفسيرات ورسالة في إفراق الملل في التوحيد وأئمهم بمحضهن على التوحيد وكل قد خالف صاحبه . . . ويذكر صaud أن من كتبه كتاب التوحيد المعروف باسم الذهب (؟) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، وله بهذا كتاب في أن أفعال الباري جعل اسمه كلها عدل لا جور فيها . . . ونحو نعلم أن العدل والتَّوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة . . . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين الإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متتحرك ، وخصوصاً في إثبات النبوة للرسل بوجه علم — وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآنسى من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمحاجة المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلاً ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً موجوداً في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة الحمدية خاصة موجود في رسالته « في كمية كتب أرسطو » . . . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأياً في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستوى يعلى اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تناهى الأشياء، وضرورة إثبات هذا التناهى، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم وجود الله قديم منه عن صفات المحدثات . ولذلك نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعاً متفقين على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وببدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فبذلك اختلفوا في وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فاما جهم بن صفوان^(١) فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء في الجنة والنار ومن فيما ، بحث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخر »^(٢) .

وأما الإسکاف والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركات أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية في أنه لا يتحقق أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقيها ببقاء الأبد ^{يقول الإسکاف مثلًا:} إنما تبتدأ الأشياء وتُستأنف من أولها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لاشيء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدأ منه . وإذا كان المبتدى لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديها أبداً ولا يقطعها ، .. ويقول : « في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا حال . وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله ، .

وأما أبو المذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهي من آخرها كأنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون ممتدة من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، « وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل » . وتناهي المحدثات — إلى جانب ادلة نقلية معروفة عن أبي المذيل — هو عند هذا المفكرة نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو المذيل على الوجه التالي : « وجدت المحدثات ذات أبعاض ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض . فلما كان هذا حالا ، كان الأول منه ، ولذلك ذهب أبو المذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادة في أهل الآخرة^(٣) . والذى دعا

(١) توفى عام ١٢٨ هـ - ٧٤٥ م.

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣.

(٣) انظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخطاط مثلًا من ٩ - ١٣ وكتاب التهافت للغزالى من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تجاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة الاتناهى . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — «كل وجميع وغاية» يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكن يقوم الفرق بين الحادث والقديم؛ لأن ما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم ، البعض ، و «الكل» ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .
والكتندي عبارة مقتبسة على حدة في هذا الخطوط الذى بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهى : «ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذونهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر »^(١) . والكتندي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من الموارض بأن لهذا العالم مدة مقسمة له ، تحددتها الإرادة الإلهية^(٢) .

على أن الغزال حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يحبل أبداًية العالم . وهو يذكر الرأى المشهور لأبي الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : «ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول» ، وهو برى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه دكاً يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل » رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزال — لا يدخل قط في الوجود ، لاملاحقاً ولا متساوياً ؛ والماضى قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوياً^(٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزال من حيث العقل أن يبق العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يقيمه الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظري ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

١

(١) ورقة من هـ

(٢) مثلاً ٢٣١، ٢٤٧ .

(٣) التهافت من ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصره من المعتزلة، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزال . وما كان يدعوه — وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبة حق المعرفة — إلى هذا الرأي إلا تمسك بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها .

ولا تخلي رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكارامي بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ، فإن الرامي فعل حفْز السهم ، قصدآ لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بحرمه إيه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسة »^(١) ونحن نعلم أن المثال الذي يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمبنيات ، وهو المسمى عندهم بالولد ، أعني نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلي رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقة تم في التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون في جملته وتفصيله ^(٢) .

ولو تأملنا، بعد هذاك، نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعة المتطرف إلى التزbie المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تجلّى في كتابه في الفلسفة الأولى ^(٣) وإلى التفكير العلمي الإيجابي — كما يتجلّى ذلك في رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » مثلاً ، لو جدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) من ٢١٩ مما يلي .

(٢) انظر مثلاً من ٢١٦ ، ٢١٦ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلي .

(٣) من ١٦٠ — ١٦٢ مما يلي .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

[خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والتراثات الفكرية الإسلامية وبين ثراث الفكر الفلسفى الأجنبي ومناهج العقل الفلسفى الأجنبي ، خصوصا اليونانى] وإذا كان هذا هو الحكم الإيجابى الذى يمكن للباحث أن يفصل فى داخل حدوده كثيرا من العوامل الثانوية التى أثرت فى نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أسرع مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر التراثات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية فى البيئة التى انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فاما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيرا ليس بين يديه ما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت فى عصر متاخر ، وكل ما فيها لا يتتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذى مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون . هذا إلى أن مؤلفى هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الأراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية فى عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للمؤلفين المسلمين صدقهم في الرواية وتحريهم بقایا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة ديفية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السنن والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نهدم إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصا أن هذه الآراء قدية العهد جداً أو تعرضت

في انتهاء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة في اختلاطها ، تتمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا . وهي إما فرق ذات طابع ديني غالبا قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفهومات فلسفية جعلتها مادة ورباطا في بناء تصورها للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفى ما ، اتخذت آراء ومفهومات دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجليء مصادر التزاعات الفلسفية عند المسلمين ،خصوصاً مظاهرها عند المتكلمين الجدليين المتكلسين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص بهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للتفكير فهو واضح جداً عند الباحث الناقد.النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفى في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن يجحح إلى الإغراض في ترجيحه لجانب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولأنه يتآثر بطريقته العاديبة في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الواقع الثابتة والنصوص الصحيحة والشاهد للتي هي أجرد ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكري حضارته المتكلسين وأكبرهم تنوعاً في المعرف ، كفيل بإلقائه نوراً على نشأة الفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخاصة .

أما الناحية الكلامية فـ لا شك فيه أن من شعراها الأول كان حول الدين سواه في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجليل ما فيها من أحكام ومفهومات أو في صورة وضع لمانشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفهومات الإعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بـ دليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل بالإلهيـين والمشيئة والفعل الإنسانيـين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبـ دليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية /

والكونية، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أ kone الن القرن الأول المجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية ، وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكانت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، مما أدى إلى نشأة طائفية سلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرق المعتزلة ثم نشأة فرق الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيس عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته المئات من الناحية الدينية الروحية والفكيرية الفلسفية والإنسانية العميقـة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبع عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحدث العقل على التفكير استثنائـا شديداً [هذا] إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والخلق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا [] والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على ما في مذاهب المخالفين من ضعف يعود على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لاعتـلـى الأخبار والمعجزـات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت هممهم من أول الأمر إلى البحث الدينـي ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والمقلالية ، ولذلك نجد معاويـة الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وأراءهم وأعمالـهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفـى عام ٨٥ هجرـية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجدـه يعني بذلك وبعلوم الحكمة حتى يسمـى «حكيم آل مروان» ، غير أن العرب كانوا في دولـتهم أقلـية من حيث العددـلا من حيث السلطـان السياسي أو الروحي . فقيـه دخلـت في الإسلام أسمـاً يـاً كـلـها ، من كلـ مذهب دينـي أو فـلـسـفي

سابق ، وبذلك اشتغلت الدولة العبرية الإسلامية على ثيارات معتقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثراته الكبيرة التي ملأت عقول متبوعيه من مختلف الأمم على نحو مفاجئ ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنihil والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يكن أن تبدأ آثار المقلة الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل للدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنihil والآراء التي كان عليها المسلمين من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتغلون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات آراء جديدة ، وظهرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغيرت عادة جديدة . هذا ماحدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تحملت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبي ، خصوصاً اليوناني فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وأزدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسو آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسو الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كيداً للإسلام ومحاولاً لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تقاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصور لهم ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلاً لها بحسب أصول عقليّة فلسفية.

ومن هذا كله يتجلّى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامي أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لاتّمت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامي في صورته الأصيلة أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبي تمثيلاً سليماً ويعيّنه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق في الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلولات الألفاظ التي استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الأصطلاحات الفلسفية في ناحية الآدبيات ليست هي المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصادر الفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية في صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين المسلمين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفهومات الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

وأمّا يحب أن يتجه إليه الباحث في هذا الباب هو بيان مصادر الزعارات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندي المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : الزعارات لأن المفكرين المسلمين الذين يستحقون هذا الاسم أيًا كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلًا ، بل هم أيدهم مادة دينية غريبة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثّلواها على نحو خاص واستعملوها في إنشاء وجهة نظرهم التي يتميّزون بها ، ووضعوها في صورة جديدة ، وأدخلوها في نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصّلواها أو أكلّوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ماتكون في البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . وممّا قرب المفكرون المسلمين من ظاهر النصوص أو بعدها ، وممّا كانت الأصول التي حكمواها عند بناء مذاهبهم سواه كان العقل عند المعتزلة أو نظريّات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يطعن في أن شخصيّتهم إسلامية ، لأن الإسلام في جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلّ من شأن المعتزلة في استحقاقهم النصيب الأكبر من الدّفاع

عن الإسلام من عصر من أخرج المصور ، تأثرت فيه كثيرون من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين في التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهم بما يدا من شبهه بين آراء مفكري الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص وطابعها مكانها في نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها في جملة البناء الفكري عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعي ذلك لأن ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد . فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، وال فكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئه ثقافية أخرى وتدخل في نظام فكري جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى في هذه الحال ليست ملائكة لأهلها الأولين . بل ملائكة لاصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزاعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

° ° °

يَسِّنَا في غير هذا الموضع^(١) أن كبار المعتزلة وأن من أيشدهم من خلفاء بنى العباس من دم عرب مختلط بأعجمى ، وأئمهم كانوا أسرع مفكري عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلقاء الذين أيدوهم وقربوهم أكبر من حى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشارنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغربية التي لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هي من وجه ما أشباهه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية لل المسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل^(٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشمرستاني إلى الآراء الأجنبية التي دخلت كادة أو كنوز عات فى تفسير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية لل المسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلًا أجنبية ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام من ١٢—١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر من ٢٨ ، ٢٦—٧٧ هامش ، ٨٩—٨٦

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولকنهم بداع آخر بالغوا
هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامي وفي التماس أصل أجنبي
لكل آراء المفكرين المسلمين . وليس هذا بغير من جانب المستشرقين
لأنهم يلتمسون أصلاً أجنبياً للإسلام نفسه . ولاشك أن في صنيع الفريقين خطأ
وإفراطاً ، ذلك أن كثيراً من الآراء الفلسفية التي ذهب إليها المفكرون
الإسلاميون لها أصل إسلامي بل قرآني ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب
الفلسف الأجنبي . ولما صيفت هذه الآراء حملت طابعاً من مصدرها المختلفين .
وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر الفلسف الإسلامي .
وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث
كونها مصدراً أعطى المعتزلة والسكندي أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه
الناحية هي مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلاماً عن ذلك
مصنداً إلى مؤلفات المسلمين ، لأن ذلك أمعن في الدلالة على ما تريد أن
تنبه عليه .

حاول أحد المستشرقين المتعقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين في
المذهب الطبيعي عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا^(١) . أما تأثير الصابئة
 فهو الذى نريد أن نلقي النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين في القرآن^(٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ،
لها عملها وحسابها عليه . وقد عملا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ،
لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن أن يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبق لهم
كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس
مقبول في نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم^(٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاستهم كل منهم منذ أيام عبد الملك
بن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموي حتى عهد ابن النديم نفسه في
النصف الثاني من القرن الرابع المجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب القراءة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ من ٦٠ فا بعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥٠ (الائد) آية ٦٩

(٣) المهرست من ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسين^(١). وكانوا فرقاً كثيرة. ويدرك الكندى أنه قرأ لهم كتاباً في التوحيد ينسبونه إلى «هرمس» وأنه يعتبر هذا الكتاب «على غاية من التقانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها»^(٢) . ويعرف ابن النديم كتاباً لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم «هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحلوا الصحف التي أنزلها الله عليه» . وأكثر من هذا أن البيروفى^(٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويدرك زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : «ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسموه بالأسماه الحسنة مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونظمها وسماعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار» ; ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أمانياً كثيرة ، معظمهم فلاسفة . ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيروفى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود وال المسلمين ، كما نجد في ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجاً غريباً من التوحيد والعبادات التي تشبه عبادات اليهود وال المسلمين ومن التزير ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسيطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقررون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . والمهم هو أن البيروفى على تمجيشه لما يذكر بحسب المنجز التاريخي الصحيح لا يجد حرجاً في أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكي ابن النديم قد أجمعوا على أن «للعالم علة لم ينزل ، واحداً لا يسكن ولا تلتحقه صفة شيء من المعلولات ، كلّئاً أهل التبيّن من خلقه الإفرار بربوبيته ، وأوضّح لهم السبيل وبعث رسلاً للدلالة وتشيّتاً للحجّة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويخذروا من غضبه» .

(١) نفس المصدر من ٤٢٠—٤٢١ .

(٢) الآثار الباقيّة من ٢٠٤—٢٠٦ .

ووعدوا من أطاع نعيمًا لا يزول، وأوعدوا من عصى عذاباً واقتاصاً بقدر استحقاقه ثم ينقطع^(١) ..

ويذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب، وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزيحي كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو في الطبيعة والنفس والإلهيات.

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين «الحنفاء»، مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهروستاني في كتاب الملل والنحل^(٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون بمعنى الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلاً؛ وأنهم أصحاب الروحانيات ، يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بخلقه المعرفة الإنسانية وبكتائب روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمانية وعن التغير الزمانى والمكان ، عملها وسعادتها التسبيح والتجلب لله الذى تستمد منه قوتها ، وهى عندهم بعد ذلك علل متواترة في الفعل والإيجاد في هذا العالم ، وهى التي تحدث الحركة المؤدية إلى افعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التي تلجمها النقوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شيء ، لا من مادة ولا هيولى ، وكلها جوهر واحد ، على سinx واحد ، وجواهرها أنوار ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضيات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسباً واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويأسأهم ما يريد منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بنى آدم وتهذيبهم وتركيبة نفوسهم والسمو بها إلى الله.

والمناظرات بين الفريقين – كما يحكيها الشهروستاني طويلة جداً وملوحة بالعناصر والمفهومات الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهروستاني أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفrst. من ٣١٨.

(٢) من ٢٠٢ فما بعدها .

هم المسلمين ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والمهدى الإلهى بالواسطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام الإلهى — فشرعيتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهيرستاني أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه في العلم بمقابلات المتقدمين وتاريخها ، كتب في عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما في كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكشندى فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لا بد أن يكون له أصل ، لعله كان في البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكشندى وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر في عصرهم . وبعد هذا فإذا صرخ أن الكشندى الذى يتعجب بكتابهم في التوحيد هو الكشندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الدينى والفلقى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قرونًا طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهيرستاني ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا في الإسلام بعرافهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر في الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرانيين مثل ثابت بن قرة الحراني المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتراكوا في الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتصم وصارت لهم رئاسة . وهذا إن يضر الحق في شيء ، لأن الحق بيّن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنفاق في تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفיהם ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبيّة . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة .

ولعل خلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعدها ظواهر الونية الأصلية التي حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الإسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد ينترى فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمين . ولعل هذا هو السبب في أن يقترن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا نترك للباحث ياباً مفتوحاً يستعين علىمواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تبيئية مادة ، يحرز أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعاتٍ فكرية . وسيجد القارئ في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصاً فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصاً من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما منحه ذلك فيما يلي .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة المحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعني فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتراق : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذي يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(١) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلية والخلقية .

٣ — التعريف الذي يبين حقيقة الفلسفة أو شوتها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة ، صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(١) ص ١٧٣ - ١٧٢ ممـا يلي .

٤ - التعريف الذي يُسْبِّرُ الفنون الإنساني في الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

٥ - التعريف الذي يدل على الموضوع الحقيقي للفلسفه ، وهو أنها «علم الأشياء الأبدية الكاتبة إِنْسَانًا وما ينطليها وعلمه ، بقدر طاقة الإنسان» ، والسكندي لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطوني الصبغة (٢) .
ويذكر السكندي في أول كتابه في الجوادر الخمسة تعريفاً لأرسسطو ، وذلك نقلأ عن أول كتاب الجدل ، يقول السكندي : « قال الحكيم ارسسططليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شيء يُشَتَّتَ فـ [أو ينطوى] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجاري الذي يذكره السكندي في مواضع مختلفة من رسائله التي بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفه ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر السكندي هذا التعريف تفسيرا فلسفيا خالصا بعيدا عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادي وأحكامه وأعراض وأنواعها والجورنال الاجسامي ، أعلى النفس . وإن ذكره لنفسه هي ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؟ وبصيغة السكندي إلى هذا قوله : « ولهذه الطلة سمى الحكماء الإنسانـ العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور في آخر رسالة السكندي « في الإثابة عن سحدود الحرمن الأقدى وطاعته للتعز وجل » س ٢٦٠ - ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؟ ذلك أنه لما كان الإنسان عالما صغيرا تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبر في غير عروس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدير في العالم الأكبر على أن له مدبرأ حكيم لا يرى وهو الله - أنظر س ١٧٨ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بجملة هذه التعريفات من ١٧٣ - ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجوادر الخمسة غير موجود بالمرية ، وهذا الذي نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجوادر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؟ وهذه العبارة بقصها لا توجد في أول كتاب الجدل لأرسسطو ، وإن كان يوجد بعض معناها في أنتهاء الكتاب وقد أعددنا الترجمة العربية لكتاب الجوادر الخمسة . وستنشرها قريبا إن شاء الله . وب يكن فيما يتعلق بسمية هذا الكتاب أن قول هنا إنه يذكر للسكندي كتاب اسمه كتاب في الجوادر الخمسة (ابن أبي أصبيحة ج ١ س ٢١٤) ، ولله هو الكتاب الذي يذكر له باسم رسالة في الأصوات الخمسة أو رسالة في الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبي أصبيحة ج ١ س ٢١٠) .

الكندي في الحد الموجز : الفلسفه، علم الأشاء محققاها،^(١). وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفه — كما يقول الكندي — لاتطلب معرفة الجزئيات ؛ إذأن الجزئيات غير متناهية ، والامتناهي لا يحيط به العلم^(٢) . وللفلسفه ، من حيث هي هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفه هو للفلسفه الأولى^(٣) ، التي هي عند الكندي علم العلة الأولى ، أو علم الحق الأول الذي هو علة كل حق^(٤) . وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم النام بالمعلول^(٥) . الفيلسوف النام الأشرف هو الذي يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم يصلبة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن في معرفة الحق كمال الإنسان و تمام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أظر مثلًا من ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) من ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفه على عمومه في معنى لفظ العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضه والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفه . والفلسفه النظرية هي عند أرسطو أرق الفلسفه . أما الفلسفه الأولى التي يعتبرها أرسطو علم الفلسفه الحقيقيين فهو العلم الذي يبحث في الوجود من حيث هو ، لا في قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعني أنهما علم الوجود وعلم العمل والمباديء لكنني ؟ فهى تقابله ما نسميه اليوم بالميافيزيقي . والفلسفه الأولى بمعناها الضيق ، وفي الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسوي أو الجواهر القديم البريء عن الجسمية والحركة والتغير ، وهي من هذا الوجه تسمى علم الروبيه (تيلوجيكي) — ومن هذا نرى في تعريف الكندي الثالث للفلسفه الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — إلى ١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والخامس من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو في الفلسفه كتاب أبو برقج في تاريخ الفلسفه (بالألمانيه) ج ١ ص ٤ ، ٢٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة^(١) — وأحياناً أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظرياً أو عملياً أو فعلياً تأي (فنيا)^(٢) ، ويزكر أحياناً ثلاثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية^(٣) ، مما بني عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعة موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملائمة هذا الموضوع للمادة أو مفارقه لها^(٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها^(٥) ، فإن السكندي^(٦) يقسم الفلسفة التي هي « علم كل شيء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ; وذلك ، في رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئاً سوى « نظم النفس ». ولما كانت النفس عند السكندي « تنقسم إلى قسمين هما : [أولاً] الفكر أو العقل و [ثانياً] الحس ، بحيث يكون « العلم هو القسم الفكري والعمل هو القسم الحسي » ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالمجوهر الجسمية ، أو ملائمة لل المادة من غير أن تكون هي مادية ، كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالآلهيات التي منها الربوبية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظري تبعاً لذلك ، إلى قسمين كبارين هما : علم

- (١) كتاب المواضيع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فاً بعده ، ج ٢
من ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجديدة ، القاهرة ١٩٤٩
(٢) المواضيع الجدلية ١٤٥ سطر ١٥ وما بعده ، ج ٢ من ٦٤٥ من الطبعة العربية .
(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر —
الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادي متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متتحرك ، ملابس للمادة في الحس مفارق لها في الذهن ، وموضوع الآلهيات قائم بذاته ساكن غير مادي ، ومقارن للمادة من كل وجه وغير متتحرك — انظر الاشارات المقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصاً الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر ما بعد الطبيعة .

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية ، خصوصاً العالية ، من عمل الفلسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — انظر كتاب أبو برقج المقدم ج ١ من ٣٧٥ — ٣٧٦ . وعلى آخر هؤلاء الفلسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العالية — راجع مثلاً رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تمع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، طبعة القدسية ١٢٩٨ م من ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما بيل ذكره لسكندي قلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الم الجوهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة الخلقة . وهذا نوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل الدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجده يقول «إن الله عن شأنه ! قد قدر الكائنات الخلقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكثيف ^(١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بتة وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بتة ، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لو لا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكثيف ^(٢) . »

[٢] ويدرك ابن نباتة^(٣) من كلام الكندي في الفلسفة : «علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسعها في الطبع ، والثان علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلىها في الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذرات الهيولي ؛ وإما علم ما ليس بذى^(٤) هيولي ، (وهو)^(٥) إما أن يكون لا يتصل بالهيولي البة وإنما أن يكون قد يتصل بها . فاما ذات^(٦) الهيولي فهي المحسوسات ، وعلمه هو^(٧) العلم الطبيعي ، وأما (ما ليس بذى هيولي فهو إما)^(٨) أن يتصل بالهيولي ، ولكن^(٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي المعد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا^(١٠) يتصل بالهيولي البة ، وهو علم

(١) الكثيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعي من النظر في الكثيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق من ١٢٥ — قارن كتاب الجوهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهوى .

(٤) في الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة احتهادية لـكى يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلاحناها بحسب ما قبلها .

(٧) فـ الأصل : وـ مـ وـ .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : بيان

١٠) في الأصل : لا .

الربوبية ، (١) .

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعانى الفلسفة يلم "الكتندي" بأراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكتندي في دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سترى .

برنامـج الدراسة الفلسفية و منهاجا .

يبين الكتندي في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب « عدتها وترتيبها » ، ويقول إنه لا غنى للتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهم المتعلم على كتب أرسطو بمحضه ، بل يجب عليه أولًا أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطع أن يعكرف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطبع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ ؛ فأمام تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفّر له . أما وجه الحاجة إلى المران في الرياضيات في نظر فلسفتنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجوادر الأولى المحسوسة وصفاتها أعني الحكم والكيف .. أخـ . وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقة للجوادر الأولى تحصل بتوسيط الحكم والكيف وكانت معرفة الجوادر الثوانـ ، أعني المعقولات ، لاتيسـ إلا بعلم الجوادـ الأولى ، فإن من يعوزه علم الحكم والكيف يجب ألا يطبع في العلم بالجوادـ الأولى ولا في العلم بالجوادـ الثوانـ ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملـة . وإذا كان الـكتنـدي ، إلى جانب هذا الذي يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطـو ، قد أـلف رسالة قـائمة بـذاتها في « أنه لا تـشـالـ الفلـسـفة

(١) هذا النـصـ مضـطـربـ ، ويجـوزـ أنه قد سقطـتـ منه بعضـ الأـلفـاظـ . ولـكـنـ فـسـكـرـتهـ وـمـحـةـ : ذـاكـ أـنـ الـمـلـوـمـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ مـادـيـاـ أـوـ دـعـيـاـ لـاـ يـوجـدـ فـيـ الـخـارـجـ لـاـ مـلـابـسـ لـلـمـادـةـ أـوـ مـجـرـداـ عـنـ الـمـادـةـ فـيـ وـجـودـهـ وـفـيـ تـعـقـلـاـهـ . وـالـمـلـوـمـ تـنـوـعـ بـعـسـبـ ذـاكـ . وـهـذـاـ يـلـغـيـنـ رـأـيـ أـرـسـطـوـ بـاخـتـصـارـ وـلـاـ يـخـرـجـ عـنـهـ .

(٢) مـ ٣٥٩ـ فـاـ بـعـدـهـ .

إلا بعلم الريضيات^(١) عرفنا مقدار مسيرةه لـأفلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ». .

وإذا كان السكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجد أنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدون وراءها^(٢) ، فكان السكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة « فاوست »، ناقدا للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعانى تسنج للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال ». .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند السكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

ل يقول السكندي أن للمعرفة وسائلتين ، لكل وسيلة منها موضوعها^(٣) .
فهناك أولاً الإدراك الحسي : وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في المخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث اللم و من حيث الكيف .

وهناك ثانياً العقل الذي يدرك الحقائق العميقه التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معمولات صرفة لا تمثل لها صورة في المخيلة ، وهي شبيهة بالبديهيات ، كحكتنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذلك ولا كذا ، وشبهاه بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاه . والسكندي يريد من هذا التمييز أن يفرق بين المناهج في المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة : الجزيئات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والمخيلة ، ولا يصح فيها

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ؛ ابن أبي اصيحة ج ١ من ٢٠٩

الفقطى ص ٢٤١

(٢) ص ١٢٤ - ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل «الفحص التعليمي»، أعني
المنهج الرياضي الاستنباطي.

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهان.

(أما) موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجردًا، غير متحرك، ولا تعلق له

بالمضول بشَّة، وكان واسعًا أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس، كان
منهجها نظرياً استنباطياً. والكتندي يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من
الباحثين في موضوعات ما بعد الطبيعة هو أنهم لم يقدروا على تعقلها خالصة من
شوائب المحس والخيال، وأنهم بالاختصار قصرعوا عن تجاوز مرتبة الصبيان
والعوام الذين يتعلمون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطيب والشعر
والقصص الخ. ويلخص الكتندي فكرته في هذه العبارة: «ينبغي أن نقصد
بكل (١) مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً (٢)، ولا في العلم الإلهي
حسناً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣)، ولا في البلاغة
برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً (٤) — فإنما إن تحفظنا بهذه الشرائط
سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفتنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطابقنا
وحسن علينا وجдан (٥) مقصوداتنا، (٦)

وهكذا نجد أن المناهج تتعدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج
الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي.

الحقيقة :

يقول الكتندي إن الفلسفة هي «علم الأشياء بحقائقها» لأن كل شيء له
حقيقة، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه.

(١) هكذا النص في الأصل، ويُعکن الفراغة على نحو آخر.

(٢) الإقناع هنا يعني الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس
لا من طريق إقامة البرهان العقلاني الدقيق.

(٣) يعني الأقيقة.

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات، فإنها لا برهان عليها راجع س ١١١ — ١١٢
من الرسائل.

(٥) يعني إدراك مطالعنا العلمية ومعرفتها.

(٦) هذا النص في س ١١٢ من الرسائل.

وتقدير الحق والعلم والعنابة بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضمه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الحزن على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعاراتهم كلام جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمين للنبي عليه الصلاة والسلام مثل « نعمت الهداية ونعمت العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمى بها الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدتها ، ولا يبالي من أى وعا خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحديقة : « خالط الحكمة وسائل العلامة وجالس الكبار »^(١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمين ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علاقق هذه الدنيا وآفاتها ومعاطبها^(٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتلونها بسمة الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي، فيلسوف العرب والمسلم الفيور، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلاً^(٣) : «وينبغى لنا ألا نستحي من الحق واقتناه الحق من أين أتي ، وإن أتي من الأجناس القاصية عنا والأمم المبaitة لنا ؛ فإنه لاشيء أولى بطال الحق من الحق ، وليس ينبغي بخسن الحق ولا تصغير بقاائه ولا بالآني به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كلّ يشرّفه الحق » ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق مهما كان يسيراً ؛ لأنّ معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متباينة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره . وعند السبيل لم يجئي بهـ .

(١) راجع ص ٥-٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهريزوري ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسلتو وكان يقدرها حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجم نهایات رسائل الـکندی مثلاً.

(٣) من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، منها طالت ومهما توقف على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إطاف النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كان الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا ندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيها أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بين عندنا وعنده المربّزين من المتكلسين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم يبن الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [ب] به جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يبن منه شيئاً وأما نال منه شيئاً يسيرأ ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمِعَ يسيراً ، مانع كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء لهقدر جليل فيبني أن يعظم شكرنا للآتين ي sisير الحق ، فضلاً عن أي بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهن لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأولي الحقيقة التي بها تخربنا إلى الآخر من مطلب باتنا الحقيقة ؛ فإذا ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصراً بعد عصراً إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولو روم الدأب وإثمار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدتة واستند بجهه ولطف نظره وأثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإطاف النظر وإثمار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسباً ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام والى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلاً له للسير في طريق الحقيقة مسافةً أبعد ومستوجباً منه للسلف عظيم الشرك^(١) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وابعد الطيبة لأرسطو ، الكتاب الثاني من ٩٣

فليسوف العرب بأن عليه أن يقوم بتصنيبه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك لأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوام الطرق وأسلوبها سلوكاً على طالبي الفلسفة وبأن يكمل على قدر طاقته مالم يكملوه، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى إلى الأمام .^(١)

الدين والفلسفة

الكندي عربي مسلم، ينتمي إلى دين موحى به؛ ولا بد أن تعرّض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى. وكان بين المفكرين المسلمين في عصر الكندي من ضرب عن الجدل صفحياً ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نبى . وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التي تضمنها الوحى ، شاعراً بها بقلبه ، متأملاً لأدلة القرآنية الواضحة بعقل سليم ، وموجاً بها حيانه ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كاً تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعرفة بطريقه السلف من كبار الفقهاء في ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين . وكان ثم فريق الباحثين في الدين بالنظر العقلي وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين في صورة عقلية فلسفية وأن يويفوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالأراء الفلسفية في بناء مذاهبهم ، إلا أنهم أسرفوا في نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحياناً بالأسس التي يقوم عليها الوحى نفسه^(٢)، وهو لا يهم المعتزلة . ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادي عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضييق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواحٍ عملية مصلحية وتشريعية تبعيدية ، مع ترك الجزء الجوهرى في العقيدة وفي فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل . وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة . ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين في ذلك ، فإن هذه الفكرة هي أساس الاتجاه الإلحادي في ذلك العصر ، وهي تدخل ضمننا وإلى حد ما في مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر .

(٢) لأن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلافية لا يحمل للنبوة معنى . فارن كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢ — ١٣

العقلين . وأخيراً كان هناك فريق العلما المتمسكون بعلم الظاهر ، عقلهم قاتلوا متوجه إلى المسائل الشرعية وغير ميّال إلى تدقيق المتكلمين في أبحاثهم ولا إلى البحث النظري في مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم في ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد في عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفي معارضتهم للنظر الفلسفى وأصحابه ، مع أن الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذى كان يتهدى العقيدة البسطة الواضحة بالتشويش الآلى من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن حاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

[وكان لا بد للسكنى ، من حيث هو فلسفى مسلم ، يدخل الإسلام في اعتباره ، من وجه ما ، ميرانا روحياً عززاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لا بد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتعددة ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف ، في علم وفهم وحزم : هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف السكنى « علم الأشياء بحقائقها » . ويدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدةانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا في نظر السكنى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١).]

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالسكنى يصرح بأن كل ما أداه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واحد بظهور الجهل » (٢) . ولكن السكنى يشرط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من « ذوى الدين والأباب » ، قادرًا على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارقاً بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلاته عند العرب . ونجده مثالاً لتطبيق هذا المنج في رسالة السكنى التي ألفها استجابة لسؤال تلبذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) س ٩٢ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ - ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »^(١). وهى الرسالة التي سماها رساله في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل . والكندي هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة وبمحاجزاً ، وينتدى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيق بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها ، بجريانها على مدارها والتزامها حرکاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تتحقق إرادة بارتها وتنتهي إلى أمره وتؤدي وظيفتها المعنية لها في نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بمحاجزاً بأنه سجود . وإن هذا الذي يعتقده الكندي من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذي يشجعه على الجرأة في مهاجمته لآباء الفلسفة .

فنجده يفضح سوء مقصدتهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائدة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتّسمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجوا بيتجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوق الجلاله في الرأى والاجتهاد في الأنفع العامة »^(٢) كل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتتمكن من أنفسهم البهيمية والخاجب يُسَدِّف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيكها وكانتوا منها في الأطراف الشاسعة بوضع الآباء الجريمة الواترة ، ذبأ عن كراسيمهم المزورة التي نصبواها من غير استحقاق ، بل للتروّس والتجارة بالدين ؛ لأن من تاجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فلن تجرب بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري من الدين من عاند فنية علم الأشياء بحقائقها ، وسمها كفرأ .^(٣)

ويحاول فيلسوفنا أن يلوم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم في دعواهم
بطنانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا
البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندي المسلم يتراهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصاً بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) من ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة في ثبيت الرسول عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكري النبوات أيا كانوا وأيّا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والكتندي من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمدادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التي لم تصل إلينا والتي اسمها « رسالة في افتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد » ، وكلّ قد خالف صاحبه^(١) .

ومن جهة أخرى ينبعه فيلسوفياً على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة في رسالته التي عنوانها « رسالة في كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذي دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع في هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو في شموله وقوته وما يتجلّ فيه من جهد إنساني عظيم ، فكان ذلك سبباً في أن شعوره الديني أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكّد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه مختلف عن التفسيرات النحصافية الوهيمية التي نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك^(٢) .

يقول الكتندي إن علوم الفلسفة والعلوم البشرية العادلة إنما تأتي ثمرة لـ تكلّف البحث والتحليلاً والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فعلم طويل ، طبقاً لامتحن العلمي والفلسف . أما علوم الأنبياء – وهي تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية – فهي غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل لهـ في نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطرّحها وينهيها عن العلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه في نظر الكتندي خاصة بعجيبة تعلو على الطبيعة ، وهي تميّز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر في الناس

(١) راجع ما ي قوله دي بور مما يجوز أن يكون تفصيلاً لفكرة الكتندي في هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعاً لذلك — تاريخ الفلسفة في الإسلام من ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفارابي مثلاً في من ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصاً الموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيحضر معون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها الفظية — موجزة بينة بمحضها بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافى ، لأنها تقىض عن معين العلم الالهى الأعلى الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلاً من الوحي الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قوله : « من يحيى العظام ، وهى رميم ! ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عالم » إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون »^(١) ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفى في ذلك العصر ; وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج الناتج الذى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ - وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحله الساقين ، يمكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المترافق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة للشيء هو أسهل وشيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عالم » .

٢ - ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، يمكن وواقع تحت الحس . وإنما يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتخلل الحامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنت منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث^(٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، بس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الحوض في الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

٣) - خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقدار على أن يخلق مثلهم !؟ بل ! وهو الخالق العليم» .

٤) - الخلق ، والفعل مطلقاً ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع إلى مادة ولا إلى زمان - خلافاً لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان يحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ ! فَيَكُونُ» . وهذه الآية ، في رأى الكندي ، إجابة عما في قلوب الكفار من النكيث بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجل في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، خامت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي وأنه إبداع بالإرادة الحالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني .

ولا يغفل الكندي عن اعتراض شكلي يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهي ، وهو قول الله للشيء : «كُنْ» ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجد إليه خطاب . يقول الكندي إن التعبير في آية : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ ! فَيَكُونُ» ، تعبيد مجازي ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف في لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا في كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها في الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشورين في مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندي (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندي بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : «فَأَيُّ بَشَرٍ يَقْدِرُ بِفَلْسَفَةِ
البَشَرِ أَنْ يَجْمِعَ ، فِي قَوْلٍ يَقْدِرُ حِرْفَهُ هَذِهِ الْآيَاتِ ، مَا جَمَعَ اللَّهُ ، جَلَّ وَتَعَالَى ،
إِلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا مِنْ إِيَّاضَحٍ أَنَّ الْعَظَامَ تَحْيَى بَعْدَ أَنْ تَصِيرَ رِمَانًا
وَأَنْ قَدْرَتْهُ تَخْلُقَ مِثْلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَأَنَّ الشَّيْءَ يَكُونَ مِنْ نَفْضَتِهِ !؟

كليت عن ذلك الألسن المنطقية المتجهية^(١) وقصرت عن مثله نهاية البشرون حجبت عن العقول الجزئية^(٢) !

وهكذا نجد عند السكندي نموذجا من تفسير القرآن تفسيرا علميا فلسفيا، لا تكلف فيه ولا إغراط، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت علينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام^(٣) ، وأي المذيل والماحظ من المفكرين المتكلمين، لكن نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء الفكر النظري، وكيف كانت هذه الآيات مصدرأ لأصول وآراء وبواطن فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلةهم^(٤) ، وكيف كان القرآن يوجه عاماً موجيهاً للفكر الفلسفي.

ويمثل القول أن السكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان، خصوصاً أرسطو، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة الحمدية خاصة، وفيه الوجه الإسلامي فيما فلسفياً . ولا تفتتاً تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . وينخرج من نظره الفلسفي بوجهه نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفى معاً . وهذا ما قد يجوز أن البيهقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات^(٥) .

بناء العالم^(٦)

يأخذ السكندي في تصوره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها الحقيقة بمعنى المثمرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه من ٤٠ فما بعدها ومن ١٤٧ .

(٤) يجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخياط وفي كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض في الكلام للأشمرى وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلسفة مثل كتب الفارابي وأ ابن سينا .

(٥) ترجمة صوان الحاكمة من ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة السكندي في الملة الفاعلة القريبة لـ كون وال fasad من ٣١٤ فما بعدها ورسالته في طبيعة الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجه ، ويختلفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من المحرث والنسل ، وهي كرفة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرفة من الماء ، على سطح الأرض وفي الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرفة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرفة من النار ^(١) . وهذه هي العناصر الأربع التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليابس أو الرطوبة . وبحسب فلها النامي عن درجة تغلبها وما يترب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كل في مكانه الذي يطنه ، حتى ينتهي إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هي أسبق العناصر إلى المركز ويليها الماء ، ويكون أسبقيها في اتجاه نهاية العالم النار ويلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض في الكيفيتين الفاعلتين للخففة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في السمية المنفعلة ، وهي اليابس المسبب للسرعة في التخفيف والتشغيل ، يجعل كلاً منها في طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يمكن بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانوا متضادين في القوة المسيبة للخففة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة في القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذنا مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل في حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام الغليظة وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الإلهية الحكيمية ^(٢) .

وبعد أكى العناصر تراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذي فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مغلق ، ليس خارجه شيء ، لأخلاه وللاملاء ، أي لامكان خال ولا مكان علو . بجسم ^(٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت السكتندي كريمة هذه العناصر في رسالة خاصة يجدها الفاري ، في الجزء الثاني ، وعنوانها : رسالة في أن العناصر والجرائم الأقصى كريمة الشكل .

(٢) راجع رسالة الملة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت السكتندي هذا في كتابه في الفلسفة الأولى من ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حرفة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حرفة الفلك دائيرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حرفة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تختلف طبائع العناصر الأربع (١) . فيما أن حركته دائيرية فهو ليس له صفات العناصر الاربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال ببساطة الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ، لأنَّه مبتدع ابتداعاً عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنَّه — على الأقل — مركب من هيول وصورة ، والمركب حادث (ص ٢٥٣ ، ١٦٩) من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الاربعة ، وإلا لما كانت حركته دائيرية من جهة أو لغایلتها أركانه التي يتألف منها وتفاسد حتى ينحل كما تفعل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفالك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميه الكندي الأشخاص العالية — كان حي ناطق عين ، بريء من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم في جملته قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المعلوم بالعناصر الأربع وما ترک عنها . ولما كانت هذه العناصر ذات كیفیات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة والجفافة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحسامة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت دون حيث النوع باقية المدة المقدرة

(١) يخصص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدوها القاريء في الجزء الثاني .

ها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذات كيويات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائري) أو تغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قرباً من المركز أو بعيداً عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيويات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل جوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)^(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحrust والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لاقدر لها^(٢) .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئاً جديداً عند الكندي ، لو قارنا آراءه بأراء أرسطو .

ولكن الكندي يقول بمحدودت العالم وبأنه قد أبدع دفعه واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو علم العناصر ومتركب منها والعناصر قد أبدعت لاف أما كنها الطبيعية التي تشغليها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترب بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلب بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلى ناشئ عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب رى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها علاً لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر كـ يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معنى الطاعة بل السجدة لله .

وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق و فعله في الأشياء^(٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة الإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عيب ، كما يقول الكندي^(٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضمه الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يعزز معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدث العالم :

لایتعرض السکندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجاري أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طهاؤس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشرة للصورة والله، مما هو أدخل في باب التصوير الفنى منه في باب النظر الفلسفى ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطونى الجديد ، والتى أريد بها تقريب الشقة التى لانهاية لها والتى تقىل بين الإله الواحد المتعال البرىء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكرر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متعددة فى روحايتها ، بخاتمة فى الحقيقة فشلا فلسفياً ودينياً ، مادته الخيال ، ولكن تشتبت بها فلاسفة الإسلام بعد السکندي كما تشتبت بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحه فى الفلسفة الإسلامية على يد الفارابى ؛ بل يضرب السکندي عن هذا وأمثاله صفحًا ويكتفى بأن يقرر فى وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لاشيء « ضرورة واحدة » ، في غير زمان وبن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى، هي الله (١). وجود هذا العالم وبقاوه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية القائلة بذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضرورة واحدة وفي غير زمان أيضًا (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهى في كل ما هو موجود بالفعل أرقد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر السکندي . ولكن السکندي يقيمه على أساس فلسفى واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهى وضرورة إثباته أن السکندي يتناولها في أربع من رسائله . (٣)

(١) يقول صاعد (ص ٨٢) إن للسکندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدث العالم في غير زمان وان السکندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن صاعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة السکندي كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذى يذكره صاعد .

(٢) راجع مثلاً من ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) من ٢٠٩ - ٢٠٢ ، ١٩٤ ، ١٩٢ ، ١٨٨ - ١١٤ من الرسائل .

ولا يمكن أن تتبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولاً ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصاً أداته التي أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهى هذا العالم من حيث الامتداد الجسمى في المكان ، وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكن يكون جسماً — لا بد أن يكون محدوداً بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له ، لأن الالامتناهى لا يوجد أبداً بالفعل^(١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررها ، مثل أن المبدأ الحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده في استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائهما وقدم المتحرك (العالم) وبقاياه^(٢) ، أو هو يستند إلى قضايا يضمنها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساساً لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الميولي^(٣) ، أو هو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، وأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخل قبل كل زمان زماناً ، مما ينشأ عنه كله — في زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثباتات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية^(٤) :

(١) يجد الفارىء أدلة أرسطو على وجوب تناهى الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (من ١٢٠٤ س ٨ — ١٢٠٦ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (من ١٠٦٦ س ٣ — ١٠٦٧ ب ٢) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل الكنتى المستند إلى الرياضيات — كما سرناه بعد قليل — مما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، من ٢٥٩ ب س ٢٥ — ٢٨ ، س ٣٢ — ٣٣ ، من ١٢٦٠ س ٣ — ٢٠ .

(٣) راجع متلاكتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول من ١٩٢ س ١٣ — ٣٤ .

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، من ١٢٥١ ب . والتصور المذكورة فيما يلى منقوله عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة التفود بكتبة الجامعة .

أولاً : الحركة هي دلائل المتحرك من حيث هو متحرك ، $\tau\sigma\tilde{\nu}\tau\epsilon\lambda\chi\epsilon\eta\tau\alpha$ ، يعني كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل ، فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً ، كأنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق ، ثم يقول : إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة ، فلو كان كل واحد من المتحرّكات حادثاً لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغيير أو الحركة التي نحن بصددها ، بواسطته يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحركه . ومعنى هذا — في رأي أرسطو — أن الحدوث تغير ، وبما أن التغيير ينشأ عن حركة متقدمة عليه ، فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى ؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض ، فلا بد أن تكون الحركة قديمة . ثم يقول فيلسوف اليونان : أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة ، لبداً التناقض من نفسه للتأملين ؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية . فإذا كان بين الكائنات ما هي حركات وما هي متحرّكات ، وكان ، في وقت ما ، يصبح أحدهما محركاً أول والأخر متحركاً أولاً ، وفي وقت آخر لا يكون شيء من هذان له (متحركاً) بل يسكن ، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك ، لأن السكون له علة ما ، إذ السكون عدم وجود الحركة ، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها . ومعنى هذا ، بحسب تفسير أرسطو ، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدّنه ، فالحركة سابقة على السكون ، فهي قديمة . ولكن هذه النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو ليست لازمة لزومها ضرورياً ، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو . هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال .

ثانياً : يكون الحرك محركاً والمتحرك متحركاً ، إذا توفر شرط تقاربهما ، وهذا التقارب حركة ، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة .

ثالثاً : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخير إلا إذا كان هناك زمان ، ولا يمكن الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة ، فا دام الزمان قديماً ، فيجب أن تكون الحركة قديمة . بعد هذا يقول أرسطو ردأ على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء : إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا ، بالآن ، وكان « الآن » شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي ؛ فلا بد أن يكون ثم زمان دائما ، لأن نهاية آخر زمان تكون بصدقه تصير مستقبلا في «آن»؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا «الآن» . وعلى هذا فبما أن «الآن» بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائما . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن بين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة^(١) .

أما فيما يتعلق بثبات عدم فنا الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أي أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فنا الحركة — تغير يأتى بعدها ، أي حركة ؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التي ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم ومكنا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فنا الحركة يقتضي الحركة دائما ، فناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية . إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ؛ كل هذا ظاهر تماما في كلام أرسطو ، كما أن السيطرة عليه نوع من التحليل يضرب في عالم الوهم . وليس بين المبادئ التي يبني عليها فيلسوف اليونان المرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى؛ أما أدلةه التي يسوقها بعد ذلك فليست بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذي لا بد من توفره في البرهان لكي يكون قطعيا ملزما . ويكون أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرّك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الأفكرة ولا ياتمّس نوع العلة الفعالة التي تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء ،

(١) تجده دراسة الزمان أيضا في كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم الرابع إلى الرابع عشر .

بل هو تلوّح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث^(١) ، ولكنّه لا يتمسّك بمعنى الحدوث كحقيقة بداية . ويستنتج ، بدلاً من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدّم عليه تغيير أو أن يكون الحدوث حركة في المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئاً موجوداً متعيّناً ، مع أن التغيير لا يمكن — بحسب رأي أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلاً من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغيير أو فكرة الحركة في المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحقق أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغيير^(٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهي إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة في المعدوم . وكذلك يفترض عن أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسّك بهذا الفرض تمسّكاً جدياً ، بل يفترض ضمناً أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسّكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبوقة بسكون . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المرك و المتحرّك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحرّك المادي بالmassة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصاً أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق لل المادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يمس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) انظر مثلاً ما بعد الطبيعة من ١٠٦٧ بـ ٢١ فـ ٢١ بـ ١٠٦٧ ، وقارن كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول من ١٢٥ اـ ٤٢٥ — ١٢ — ٣٤ .

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى من ٦٨ ١٠٦٨ اـ ٨ فـ ٨ بـ ٦٩ . وكتاب الطبيعة من ١٢٥ اـ ١٢ — ٣٤ .

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلاً عن علاقة إيجاد ابتدائي أو إحداث أصيل ، مما ينحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبة . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعلة طبيعية في معلول موجود ، عندما توفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو عasa أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعي أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا ينحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعدنة أو غير متعدنة ، ولا أن يقول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا ينحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكاً من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولاً لحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ~ ما إلا تضليلاً من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدتها من اللوازيم التي لا تتفكر عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على التحويل الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضاً أمام العقل الصرفي ، لأنه لا يتضمن حكيمين متصادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإله في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدونم أيضاً — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولاً موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل ^(١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوجه بعض من يتعير في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء لم يجده وجوده من العدمطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل عنته ، فليس وجوده وجوداً من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بمحدث العالم معناه في المقدمة القول بوجود علة فعالة وفطها ، علة فعالة بذاتها ولذاتها من الأزل إلى الأبد ، وفطها هو حقيقة ^٢ هذه الأشياء التي زرناها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا وجبة الوجود ، فهي حادثة الشخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قد يعا . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخاص من نسبة الإدراك الحسي ووسائله وواجه الوجود الحق في ماهيته العميقـة —

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعاً للفكر أن قبله أو خارجاً عنه عدماً يقابله موضوعياً ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلًا في الذات المتعقدة بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبئ إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من قبل ، مما يخلي إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدماً ، وما ذلك في الحقيقة سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصوّر أرسطو أن الهيولي والزمان أزيان أبديان فذلك ناشي عن الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلة القريبة بالحس — عن أن يتصور جسماً إلا آتياً من ، أو صائراً إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زماناً إلا وقبله زمان وبعده زمان . والزمان بحسب تصوّر أرسطو له مرتبط بالتغيير والحركة ، وهو شأن من شؤون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور يدرك التغيير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبني أرسطو مذهبة على مثل هذه الفكرة السطحية في تصوّر الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود البايجاني الثابت مقدرة تقديراً كلها في شعور واعٍ ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبته المعروفة في قدم العالم هو أنه افترض أن المحرّك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة مشوقة ، فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقة ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — قادر أو محرك بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقة . هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله

== وفي ماهية فعله ، وقدر خصوصاته على استشاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع . وهذه أول مراتب النظر العقلي الصحيح ، لأن من المعلوم في أول الفلسفة والمعلم أن حقائق الأشياء بما فيها الإنسان المفكّر تمسّ هي الأشخاص والصفات والأحوال البدنية لنا على النحو الذي ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من حيث شخصه الخاضع للتغيير وتتصبح المشكلة هي مشكلة قدم الفاعل المطلق أو عدم قدمه ، وهذه مسألة أخرى . ونم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهي : هل الأصل الذي نتأتّ عنه بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن هذه الصورة التي عليها العالم حادة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة بين الفاعل المطلق و فعله فيما أيضاً مسألتان آخرتان . وفي هذا ما يهدى للنظر في مشكلة قدم العالم من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالپبدأ العاقل قادر المريد الذي يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلاً يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقتها طبقاً للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لابرهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة ^٢ الفاعل المطلق بكل الصفات الالازمة لل فعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البدائية في الكون جملة وتفصيلاً وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقاً لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدى منطقياً إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثاً مبتدأ ، دون وجود شيء آخر سوى الملة ودون انفعال أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو معاشرة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلل المادية الطبيعية أو العلل الملائبة للعادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون في ذاته مسكنة من حيث الصورة التي يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتعلقة بأذلية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جيماً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعرّف تشويش الوهم الحالى دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لأشك أن كل مفكر ينظر في مذهب أرسطو لابد أن يؤدى به النظر إلى تبيان ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلاً في تاريخ الفلسفة عند مفكري الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكمنى تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى مافي بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله في هذا الباب إلا بمبدين اثنين: أولهما معقول ، وهو «أن اللامتناهى لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل »، أى أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثانى هو «أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر »؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضاً تطبيقاً مستقيماً ، بحيث ينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهي حادثة . وهو يسير في استدلاله على نحو طريف ، مستنداً إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هي في الحقيقة قضيًّا بديهيًّا ببساطة نفسها أو « معقوله بغير متوسط » (١) ، كما يقول الكتنى . ولكتنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرین ، فتراه يقيم الدليل المنطق على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤودى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين في إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هي : (٣)

- ١ — الأعظم التجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
 - ٢ — الأعظم المتساوية ^{أبعاد} ما بين نهايتها ، متساوية بالفعل والقوة .
 - ٣ — الأعظم المتناهية لا يمكن أن تكون لنهاية لها .
 - ٤ — إذا زيد على أحد الأعظم التجانسة المتساوية عظم ^{هم} مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظم المزید عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)
 - ٥ — إذا نقص من العظم شيء كانباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
 - ٦ — إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو مما كان عليه العظم أولاً
 - ٧ — لا يمكن أن يكون عظان متجانسان لنهاية لها ، أحدُهما أقل من الآخر .
 - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منها أو بعد بعضه
 - ٩ — الأعظم التجانسة التي كل واحد منها متساراه جملتها متناهية .
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والنinth هي الأساسية التي يقىم الكتنى عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهيَّة تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكتنى في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لنهاية له .

(١) أظر من ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده في رسالته في إيضاح تناهى جرم العالم من ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من مجلة رسائله التي تكلم فيها عن تناهى العالم ، وهي تختلف في العدد وفي الصيغة بعض الاختلاف — أظر من ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جعلناها كلها هنا

(٤) من ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقى : إما متناهياً، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لامتناهياً، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذى كان أولاً ، أعني لامتناهياً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبيل هذه الإضافة ، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذاً يكون الامتناهى أكبر من اللامتناهى أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما ثبته المقدمة الأولى والسبعينة . وإن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً وأن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك (١) .

ويطبق السكنتى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محولاً فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهياً ، نظراً لامتناهى للجسم . (٢) ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لامتناهية له لتحتم خروج الامتناهى إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول السكنتى : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لامتناهية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لامتناهية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباها على نقطة معينة من الحركة أو الزمان ل كانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلاً ، كل ما قدر سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهياً دائماً إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزييشه المستمر — أن يعتبر لامتناهياً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى التبادل العام ، وهو أن ملامتناهية له لا يتحقق بالفعل .

(١) انظر صورة الدليل في ١١٥ — ١١٦، ١٩٤، ١٩٢ — ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١١ — ١١٦

(٣) انظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ٢٩٧ ، ٢٠٠ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهى كل كية ، سواء أكانت حركة أو زماناً أو غيرها ، على نحو ما رأينا في الدليل على تناهى الجسم .

على أن الكندي^(١) — كارسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطها أيضاً بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنّه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أبداً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة دبو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)^(٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لماله زمان . وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم^(٣) ، لأنّه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قدّيماً ، فإنّ كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون^(٤) ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن خدوث جرم العالم حركة ، فالخدوث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قدّيماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ، ثم تتحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير^(٥) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو المدة التي هو فيها هوية ، أو الحال التي هو فيها إنية^(٦) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدهما الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث^(٧) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) انظر من ١١٧ إلى ١٢١ من المسائل.

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ — ٢٥٩ مثلاً .
والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ ، ١١٩ — ١١٨

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يختلف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدث المطلق) حركة^(١) لأن ذلك يقتضي شيئاً تم فيه الحركة ، نجد الكندي يقرر أن الإبداع (الحدث المطلق) للجسم يقترن بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول بداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لـ أرسطو^(٢) . ثم أن الجرم مركب من هيول وصورة^(٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تناهى الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة في مائة الزمان والدهن والدين ، أو في مائة الزمان ومائة الدهن والدين وأ الوقت ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، وإنها ، رسالة في النسب الزمانية ،^(٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطياناً فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التي بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذي نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهى الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه في الماضي – وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حيز الفعل . . . الخ كاً تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضي هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو في ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لـ أرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعني ضرورة قدم هذا العالم المادي المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر في احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصوير معنى الحدوث وطبيعته وأصالته ، أعني كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة من ١٢٥-٢٠

(٢) نفس المصدر من ٢٣٦-١٣ فما بعده .

(٣) من ١٢٠-١٢١، ١٢٤-٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لـ ابن النديم من ٢٦٠ ، القبطي من ٢٤٥ ، ابن أبي أصبهان ج ١ من ٢١٢ .

حيث تُبتدأ الأشياء المحدثة متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة، وعما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك العدم أيضًا — وذلك بفعل علة حقيقة فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يشيرها أرسطو^(١) حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة الدرج في الحدوث أو حدوث للحدث أو حركة للحركة أو كون المعدوم موجوداً متعيناً أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماماً . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافقه على ذلك ، لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء ، ما دام موجوداً ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمسك الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الحاسم الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زماناً موجوداً بالفعل أو متقضياً . ويشير أن الكندي لا يعيّن بالتمييز بين اللامتناهي الفعلى الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقضّى ، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلاً منها قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوياً موجوداً معاً أو متلاحقاً متقضياً . أما المبدأ الثاني الحاسم الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيق لها الفعل المطلق ، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات بإيجاداً أصلياً ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو ، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفى في الحقيقة وإن كان رأى الكندي في ثبات حدوث العالم تتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام ، وهو أن الله خلق هذا العالم السادس خلقاً لإبداعاً غير مسبوق بشيء . ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قد يمتحراً على الدوام . وهذا اختيار أرسطو ، أو قد يمتحر بعد سكون ، وهذا يرفضه

(١) كل الفصل الثاني عشر من الكتاب الحادى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ - ١٢٣ - ٣٤ ، والقسم الثاني من ٢٢٥ - ١٢٦ - ١٠ ص

أرسطو والكندي معاً ، أو قد يما ساً كنا دائماً ، وهو مرفوض بداعه ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثاً ساً كنا دائماً ، وهو باطل بداعه ؛ أو حادثاً تحرّك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثاً متجرّكاً مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندي . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلة ، وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدماً من أدلة فيلسوف اليونان .

ولذا كان جميع متكلمي الإسلام^(١) قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهي إلى السكون الدائم . وكالوا في ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذي تصوروه ، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ولا يشاركه شيء في القدم ، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم ، لكيلا يشاركه شيء في البقاء السرمدي ، فإن الكندي يقول في مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقصومة مقدرة ، ولكنها غير معينة الحكم ؛ فوجود هذا العالم الخلوق متوقف على عنته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة عنته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفني العالم ، فيعود لا شيئاً ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئاً . وهذا الرأي أقرب إلى الانفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث في نظرته للعالم المادي ، خصوصاً علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النسبة في القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظريتهم لهذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء . كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعي .

مهما يكن من شيء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثاً ، له أول وبداية في الولان ، لأنه متنه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقاً لمبدأ العلية العام ، خصوصاً لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقاً لمبدأ التضاد المنطقي من جهة أخرى . يقول الكندي ،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندي والمغزلي .

بعد إنباته تناهى العالم من حيث جرم وحركته وزمانه : « فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث اضطراراً عن ليس^(١) » .

وإلى جانب هذا الدليل الذي يشترك فيه الكندي ، من حيث المبدأ ، مع متكلمي الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم سواه منه السماوي والأرضي ، مركب ، وأنه تعرية الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة في العالم وليس لها من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك في كتابه في الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هي الذات الإلهية . يقول الكندي : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جمياً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بذاتها ، فإذا ذهب كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بذاتها ، فإذا ذهب كل مهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذا ذهب الوحدة عن الواحد الحق الأول هو مهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إليها ، فإذا ذهب الوحدة [هي] من الواحد الحق الذي لم يفيد الوحدة من مفيدة ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعني المحرك مبدأ الحركة ، أعني المحرك ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعان — فهو المبدع جميع المتهويات ، فإذا لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لوفارق التهوى عادت ودثرت مع الفراق مما بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر^(٢) » .

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلة ماء الموحودة هكذا في الأصل تحرفاً عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند السكنتى أساسا لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفانا أن يثبتها في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو أنه ليس ممكنا أن يكون الشيء علة كون ذاته ، أعني وجود ذاته الحادث (١) . والسكنتى ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع اهتمامه بعد كلامه عن « الأزلي » ، وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهى العالم المادى من حيث امتداده المكان ومن حيث حركته وزمامه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريريا في رسالة السكنتى « في وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ، وهي تنتهي بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته .

ودليل السكنتى على استبعاده أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعا ، وهي :

١ — أن يكون الشيء الذي هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، لأنه ليس شيئا على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولا ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هي هو ، فهذا الاحتمال يؤدي إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوما وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوما ، والمعدوم لاشيء ، فليس علة ولا معلولا . هذا إلى أنه لو كان معدوما وكان في الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكن معايراً لذاته وكان في نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض من أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هي هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفي معنى أن الكون هو المحدود عن المد

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولاً فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلاً . وأما ثانياً فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادي . وإذا كان الاستدلال بسيطاً ظاهر البساطة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول اعتبارات ذهنية لاحتلالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسي الذي تترفع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمناً إلى مبدأ العلة الكافية التي لابد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضي للعقل به ، ولكن خصوصاً وعلى نحو صريح إلى مبدأين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية فهو ماعلي وجهه الأساسي ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعني عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته في الاعتبار العقلي ؛ والثاني مبدأ التناقض ، أعني أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون في نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي يبرهن بمعالجته هذه المشكلة اندفافية عن أنه ميتافيزيقي كبير وعلى قدرته على النظر العقلي التحليلي العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية في التمييز بين الوجود الحق الثابت الذي قوامه ذاتي والوجود الظاهري المغير الذي قوامه من غيره ، كما سترى الآن .

فإن من الطبيعي الواضح أنه لا يمكن أن تتطبق الفكرة التي هي موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعني أنه بالنسبة له لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث في هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقة أو الواحد الحق الذي لا علة له ، الأذلي الذي لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذي لا ي滅د ، الكامل التام الذي ليس كمال أو تمام متضرر ، الذي لا جنس له وليس جسماً ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتذكر ولا يزول . أما العالم فهو المادي أو الملابس للمادة أو الروحاني ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفانا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعني فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والغير والزوال والذى تعيشه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر المقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة اخرى - أعني فيما يتعلق بالله — نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التي لا يهدأ العقل ولا يقف فى حشنه حتى ينتهى إليها ، وللتأنى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة إلى آخر صفاتها التي يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلاً لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلى القطمى وبالاستدلال من . هذا العالم علة أخيرة ، هي أساس كل شيء ، وهى الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسمح أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم - خصوصاً أرسطو - يقولون إنما يقدم العالم أو يقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريق مبتكرة في معالجتها .

وعند الـكنتدي إلى جانب هذا دليلٌ على وجود الله ، يستند إلى القياس
التشيلي ، على أساس النظر في الإنسان : كأن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل
على وجود مدبر فيه غير من ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملته على
وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الـكنتدي فكرة القدماء في أن «الإنسان
عالم أصغر» على وجه من وجوهها^(٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة في معرض
الإجابة عن «السؤال عن الباري» عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ،
وإن كان في هذا العالم شيء . فكيف هو الجواب عنده ؟ يقول الـكنتدي :
«هو كائن في البدن ثم يضي في تفصيل القياس المتقدم . ولن يختلط
باحث خطأً أشنع من تصوره وراء كلام الـكنتدي فكرة حلولية أو علاقة
شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الـكنتدي في ذات الله وصفاته حاسم
فما يتعلّق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى . ورسالة الوحدانية والملة الفريبية ورسالة في معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أظرف من ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم إلى كل ما تقدم ، عند فيلسوف الغرب ، ذلك الدليل القديم الذي يستحق — كما يقول كنـت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحتها وأقربها إلى العقل الإنساني بوجه عام — أعني الدليل المستند إلى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة في العالم . ويردد الكـنـدى في كثير من رسائله تأكـيد القول بعـظم القدرة الـاطـلـيـة وسـعـةـ الحـكـمةـ وـفـيـضـ المـجـودـ وكـالـعـنـاـيـةـ بـكـلـ شـيـءـ وـجـعـلـ بـعـضـ الـأـشـيـاءـ أـسـبـابـاـ وـعـلـلاـ لـبـعـضـ الـأـخـرـ ، هو يقول مثلاً :

« ان في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لأنـوـضـحـ الدـلـالـةـ عـلـىـ تـدـيـرـ مدـبـرـ أـوـلـ ، أـعـنـىـ مدـبـرـ لـكـلـ مدـبـرـ ، وـفـاعـلـ لـكـلـ فـاعـلـ ، وـمـكـونـاـ لـكـلـ مـكـونـ ، وـأـوـلـاـ لـكـلـ أـوـلـ ، وـعـلـةـ لـكـلـ عـلـةـ ، لـمـ كـانـتـ حـوـاسـهـ الـآـلـيـةـ مـوـصـوـلـةـ بـأـضـواـءـ عـقـلـهـ وـكـانـتـ مـطـالـبـهـ وـجـدـانـ الحـقـ وـخـواـصـهـ [الحقـ ، وـغـرـضـهـ الـإـسـنـادـ لـلـحـقـ وـاسـتـبـاطـهـ وـالـحـكـمـ عـلـيـهـ ، وـالـمـزـكـىـ عـنـدـهـ]ـ فـيـ كلـ أـمـرـ شـجـرـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ نـفـسـهـ — العـقـلـ ؛ فـإـنـ مـنـ كـانـ كـذـلـكـ اـنـهـتـكـ عـنـ أـبـصـارـ نـفـسـهـ سـجـوـفـ سـدـفـ الجـهـيلـ ، وـعـافـتـ نـفـسـهـ مـشـارـبـ عـكـرـ العـجـبـ ، وـأـنـفـتـ مـنـ رـكـاـكـهـ مـعـاـجـةـ الفـخـرـ ، وـاسـتـوـحـشتـ مـنـ تـوـلـجـ ظـلـ الشـبـهـاتـ ، وـخـرـجـتـ مـنـ الـوـقـفـ عـلـىـ غـيرـ تـبـينـ فـإـنـ فـيـ نـظـمـ هـذـاـ الـعـالـمـ ، وـتـرـتـيـبـهـ ، وـفـعـلـ بـعـضـهـ فـيـ بـعـضـ ، وـانـقـيـادـ بـعـضـهـ لـبـعـضـ ، وـاقـفـانـ هـيـثـهـ عـلـىـ الـأـمـرـ الـأـصـلـيـعـ فـيـ كـوـنـ كـلـ كـاـنـ ، وـفـسـادـ كـلـ فـاسـدـ ، وـثـبـاتـ كـلـ ثـابـتـ ، وـزـوـالـ كـلـ زـائـلـ ، لـأـعـظـمـ دـلـالـةـ عـلـىـ أـنـقـنـ تـدـيـرـ — وـمـعـ كـلـ تـدـيـرـ مدـبـرـ ، وـعـلـىـ أـحـكـمـ حـكـمـهـ — وـمـعـ كـلـ حـكـمـ حـكـيمـ ، لـأـنـ هـذـهـ جـيـعاـ منـ المـضـافـ ^(١) . »

ويقول الكـنـدىـ فيـ مـوـضـعـ آـخـرـ بـعـدـ أـنـ أـثـبـتـ أـنـ الـحـوـادـثـ الـكـوـنـيـةـ عـلـىـ ظـهـرـ الـأـرـضـ وـفـيـ الـجـوـ رـاجـعـةـ إـلـىـ الـعـوـاـمـ النـاشـئـةـ عـنـ حـرـكـاتـ الـأـجـرـامـ السـماـوـيـةـ وـأـوـضـاعـهـاـ نـشـوـهـ آـطـبـيـعـاـ يـمـكـنـ مـعـرـفـهـ عـلـىـ نـحـوـ عـلـىـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ السـكـمـ الـرـياـضـيـ :ـ فـقـدـ تـبـينـ أـنـ كـوـنـ جـيـعـ الـأـشـخـاـصـ السـماـوـيـةـ عـلـىـ مـاـ هـيـ عـلـيـهـ مـنـ الـمـكـانـ الـذـىـ هـوـ الـأـرـضـ وـالـمـاءـ وـالـهـوـاءـ وـنـضـنـدـ ذـلـكـ وـتـقـسـيـطـهـ هـوـ عـلـةـ الـكـوـنـ وـالـفـسـادـ فـيـ الـكـائـنـاتـ

(١) ص ٢١٤ - ٢١٥ . وـتـجـدـ نـصـوـصـ آـخـرـ عـنـ الإـبـدـاعـ وـالـإـقـانـ وـالـنـظـامـ فـيـ صـ ١٧٥ .

٢١٠ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

ال fasadat al-fau'ala al-qari'iyah ، أعني المرتبة بإراده بارتها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عالم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مشتبهون فيما يتلو بتأييد ذى القدرة الناتمة الواحد الحق ، مبدع الكل ومسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل ، لنرى العيون العقلية الصافية ينضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الآتقن في كونه وتصير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحاً لبعض ، وإلاظهار كمال القدرة ، أعني إخراج كل ما لم يكن حالاً إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛

فاما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لقصره في علم هيئة

الكل والطبيعتين^(١) .

ويقول فيلسوف العرب في رسالته في سجود الجرم الأقسى وطاعةه لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التي ينبغي أن تخس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإنقاذه تدبيره وأن يتعجب منها ذروه العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن توهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفي أكثره — أعني الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح في كل واحد من ذاتات الأنفس ، كإنسان واحد^(٢) .

وهكذا يريد منا السكندri إلى جانب النظرية الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تاماً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرية الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كاتنا واحداً منسجم التركيب ، يسرى فيه في جملته وتفصيله تيار الحياة ، وفي هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة التنبه للفائدة الصاربة في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سocrates ، وهي توجد بارزة جداً عند Aفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلي عند أرسطو^(١) ، بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة μοῦσος (كوسموس) التي معناه الأصلي النظام أو قطعة الرينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالم » ترجع في الأصل إلى كلمة « علم » ، بمعنى علامة الشيء ، زيدت فيها ألف للاشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالماً » . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظرته تغدت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقة ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » ، الذي « أحسن كل شيء خلقه » ، وسواه على أحسن وجه ، كأن تلك النظرة تتعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنياً ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعلولات لعلتها وبرابطه الشوق إلى التحقق الذائي فيما هو مركب من هيولي وصورة ، وذلك دون أن تختلي في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية بفوءة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذاته وحياته العليا تعقل لذاته^(٢) ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أحاط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، الفهم الثامن — لكن الفائدة بدون القول بالفائدة من جانب الخالق الحكم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد القاريء كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في الفهم التاسم من الكتاب الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهى — وبحيث لا يعني بالعالم ، لأنّه ليس له صفات الإله الحقيق وليس العالم موضوع عمله وإرادته من جهة ولأن حال المركب الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسى معمول ، وذاته هي هذا المعمول الأسى ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منفص العرى لا تسرى فيه حياة حقيقة ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو بحد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلمسن من جهة ، وديني عقلي من جهة أخرى ، وعلى إيجابي — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة في مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادي يتعشق الإله من غير أن يأبه المشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تتليء عند الكندي بفضل ما يتصل به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمية النعالة السارى فعلها في الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون في نظره الكندي للوجود برباط فعل الخلق الحقيق والتدبیر الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بجريها على سن الخلق وشهادتها بذلك لنظمها الحكيم . وهكذا يحل محل التحرير عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندي ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لحرّها عبادتها وشهادتها لموجدها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع في روح الكندي المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها الله ، وهو الذي تصرح به في القرآن آيات بالغة مثل :

«أَفَغَيْرِ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ ، وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ! ؟ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :

«تَسْبِحُ لِهِ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ، وَإِنْ مَنْ شَئَ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ ، وَلَكُنْ لَا تَفْقِهُونَ تَسْبِيْحَهُمْ ، إِنَّهُ كَانَ حَلِيلًا غَفُورًا » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمية والصنع الكامل والتدبیر بالعلم ، تشهد املتها بالوجود والمکال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَأُولَئِكُمْ مِنْ نُورٍ» . وأحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الاولوية عند أهل الاديان المتقدمة وعند المفكرين المتكلسين من قبل ومن بعد .
وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدهونه ما يكفي لإثبات ما نبنا
إليه من القول بان أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول
مذاهب فلاسفه اليونان ، وهو ما سينداد وضوحا فيما يلي مباشرة .

الصفات الإلهية :

أول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين
هو لله واحد بالعدد وبالذات ، لأنه — حكذا يقول الكندي — لو كان
هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمهم وهو
كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ، وإن ذن يكون كل واحد منهم
مركيماً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية
إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلابد من فاعل أول
وأحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًّا كبيراً ، لا يشبهه
خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق ، وليس فيه بة ، وأنه مبدع وهم مبدعون ،
ولأنه دائم وهو غير دائم ؛ لأن ما تبدل تبدل أحواله ، وما تبدل فهو
غير دائم .^(١)

وهذا دليل فلسفى طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابي
وابن سينا وغيرهما من متكلسيفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن
يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون .
لأن الأول معدد فيما يتعلق بالحرك الأول^(٢) ، وأن نظرية الثاني في المثل وفي
الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى
لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشة على كل حال . مهما يكن من
شيء فإن دليل الكندي جديداً بالنسبة للأدلة التي يمكن أن توخذ من آيات
التوحيد القرآنية ، مثل دليل المقانع أو التغالب المشهور عند متكلمي الإسلام والذي

(١) ص ٣٠٧ من الرسائل .

(٢) في الفصل الثامن من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ينتهي أرسطو إلى القول
بحركات أولى غير مادية وغير متعركة ، حسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد
الا عالم واحد فلا يمكن أن يكون الحرك الأول إلا واحداً — والتنافض وعدم الانسجام
في مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : « لو كان فيما آلة إلا الله لفسدنا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون »^(١) ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية : « ما اخند الله من ولد وما كان معه من إله ، بإذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعله بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »^(٢).

والكندي ينزع ذات الله عن كل شبه بالمحضات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقوله^(٣). وهذا ما يتجل في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو « الواحد الحق » ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هيولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تتحققها الكثرة بوجه ما .

والصفة الإيجابية الوحيدة التي يؤكدها الكندي لله هي أنه « الواحد الحق الأول » الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم يقدر الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندي يسير بانتزاعه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادوية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفاً في ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي في ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه « ليس كمثله شيء » ، وهو « السميع البصير » ، « لا تدركه الأ بصار » ، وهو يدرك الأ بصار ، وهو اللطيف الحبيب^(٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة الممحضة وأنه ينفي عنه كل وصف تتعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندي يصف الله بأنه « الم حرك الأول غير المتحرك » ، وأنه « الإ نبيّة الحق التي لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٢) — آية ٩٠

(٣) مثلما من ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً من ١٦٢—١٦٠

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (١) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً ... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتهمة التي لا متهم لها^(١). وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شيء يباله الفلسفه من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيقها فيلسوف العرب له . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبیر والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة^(٢) يصفه بأن له « حصن العز الذي لا يُبرأ » ، و « عز القوة الفائبة » ، « وللخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائق » ، « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم وذر ، « السائب الحق » ، « وللحمد ومستحمه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، المسدد بال توفيق . . . الحارس من الزلل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وأخرها وفي ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوهبه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقة ، المتحققة بكل كلامها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبیر والغاية ، لا من صفات الإله الفلسفه المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فـ« الإيجاب يتجل في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجل في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التي تنزع الله عن الشيء وتبين له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها الله بالذات الإلهية ، هل هي حين الذات كما ذهب إليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هي زائدة على الذات قاعدة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح مما تقدم : الله واحد بالمعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً ص ١٠٠ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة.

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة الأولى كان معروفاً للفكري العصور الوسطى الأوروبية، فتحت نجد أن صاحب «رسالة في ضلالات الفلسفة» *Tractatus de erroribus philosophorum* يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى *Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive* أي أن الكلمات المقوله عن الله لا تدل على شيء ليتحقق فيه». فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف للKennedy رأياً مافق إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلباً على النحو الذي نجده في كتاب في الفلسفة الأولى.

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم؟ واضح مما نقدم أنها نسبة الحال المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لاشيء، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكمة تمنحه العناية. ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن، وأن دلالة آثار التدبير في هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير في البدن على وجود النفس المدببة له. وهذا يمكن الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلاً محققاً لاشك فيه. ولن يكونرأى أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أي صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة، وهو دلالة التدبير الظاهر على مذهب غير ظاهر. وإن من البين — بعد مارأينا للKennedy من تأكيد للتزمير — ألا يكون هناك أي محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالتشبه بين الله والخلوقات أيا كانت.

نظريّة الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى: ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير، وهو الفعل بالمعنى العام، ولا يتحقق أن يبقى له أثر محسوس، لأنه قد ينتهي بوقف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متضمن في الفاعل نفسه من جهة أخرى؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكرة، وقد يترك أثراً محسوساً؛ وهذا

النوع من الفعل يختص له الكندي اسم «العمل»^(١). أما الوظيفة التي يؤدinya الكائن عن إرادة أو عادة فيسميه فيلسوفنا «الاستعمال»^(٢). وفي هذه التمييزات تغلب العناية بتحديد الأصطلاحات على العناية بالقسم الحقيقى .

ذلك أن الكندي يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً^(٣): فالفعل الحقيقى بمعناه الأصل الأول هو الإبداع ، وهو لم يحدد الشيء عن عدم أو تأييس الآيات عن ليس^(٤) ، كما يقول الكندي ، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أي نوع من أنواع الانفعال أو التأثر . وهذا النوع من الفعل للصلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقاً ، أي منفلاً في الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقى ، بل هي فاعلة بالمجاز ؛ وهي إن فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظامأشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أو لها عن الصلة الأولى مباشرة وباقتها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسك الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو الصلة المباشرة أو غير المباشرة ، أعني الصلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في السكون ، وفعله سار في الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندي التي بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيوض المأثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن المحدث الكونى من تبطع عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندي في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك^(٥) لا يدل على قوله بالتصور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب .

(١) من ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) من ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥

(٣) تجدوه في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول النام الح من ١٨٤ — ١٨٢

(٤) قارن أيضاً من ١٦٥ من الرسائل .

(٥) من ٢٧٨

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جمله مذهب الكندي أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدع ، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره . أما المتفعل الأول عن الله فهو الملك بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات . وعله الحوادث في عالم الكون والفساد ، أعني العالم الأرضي وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ورطوبة وغيار ذلك ، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائصها ، وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفي كل مظاهر الحضارة وال عمران . وهنا نجد عند الكندي تفسيراً عليها الصفات الكائنات الحية ، خصوصاً الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التي تعيش فيها . وهذا التفسير لا يقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملائم ، بل هو يشمل الصفات النفسية الحالمة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التي تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندي ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم متقطط ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة . يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان ما يليل القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ، وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمانة والأخلاق ، أقوياً، الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي ؛ لأن بدن كل كائن حي ، كما يقول الكندي ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلتحمه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام ، لأن من اجات النفس متبعة من اجات الأجسام . (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعاً لذلك كله يكتشـرـ الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولا يكتفى الكندي بذلك ، بل كأنه يزيد .

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسكن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكلندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب – خصوصاً الشمس والقمر – بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظواهر ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والזמן والمكان ، مما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، وبجده القاريء في موضعه^(١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكّر من الطراز الحديث^(٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر توقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئ عن ميل الأرض عن محورها^(٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لأنعدمت الحياة ، ولو كانت قرينة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحتراق كل شيء . ولو لا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكلندي رأياً في غاية الجرأة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول^(٤) : « وإن ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان ألطاف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة باريماجل ثناؤه . إذ كان الأمرالأوضح معلوماً

(١) خصوصاً رسالته في الملة القريبة الفاعلة لالسكنون والفساد ورسالته في سجود البرم الأنفسي ، من ٢٤٢ و ٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكلندي في بعض رسائله يبدو منجماً فلذلك وجه آخر – كما سترى عند نشر رسالته في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعرف الفلكية في مصر الكلندي ، راجع من ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) من ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهي علته القريبة ! ؟ وهل باق الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعني الكون الطبيعي والكون النفسي ! ؟ لقد ثُمُّصَّت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا

ما نرى من حركة الشمس . . . والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدلة من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوم صورها إلى المدة التي قدر لها خالقها جل ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا يفصل الكندي بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باريء الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجده في رسالة الكندي « في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفي رسالته « في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حي - ممِيز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المراده له ، وإن كان « مبتدعاً ابتداعاً » عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتمييز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظراً لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التي بها يحفظ الكائن الحي حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة في كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذي « يؤثر » الحياة في الكائنات الحياة بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه متبر لامر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذي يقصده الكندي في النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقاقية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر «اللطف» ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذي يستعمله الكيندي فهو يدل عينده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكيندي يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذي هو كائن حي يعيش عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح في رسالته المتقدمة ذكرها^(١) . فالعالم كله حي ، وبعضه يفعل الحياة في بعض ، وكله في جملته مخلوق لله مباشرة ؛ وإنذن فالكيندي يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوق الله مبتدعا بقدرته الحالقة ، فكأنه عضو كبير حي فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك والمناسير . ولما كان الإبداع الله ، وكان فعل إراديا حكمها ، فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجودا في مذهب الكيندي ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله في حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية في نظام هذا الكون . فعند الكيندي نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليس متعلقة في الهوا ، بل هي تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهي إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكيندي ، على سبيل الاجتهد .

وليس من السهل أن نزد نظريات الكيندي المتقدمة إلى أصولها الأجنبيّة ، ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية خلق العالم وفي فعل العالم العلوى في العالم السفلى ، كما نجد ذلك في محاورة طهاروس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة^(٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمانور الفلسفي الذي أنهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصي الذي يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسي الساري فيها هو روح الإسلام .

(١) قارئ من ٨١ مما تقدم . (٢) انظر من ٤١ مما تقدم .

والنظريّة في جملتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفى عند المسلمين في أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص وال موضوعية في التفسير العلمي وسعة الأفق في فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرサتما على قواعد العقل الفلسفى ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية في الدين .

وبالرغم من أن الكندي — كما رأينا — يقول ببعد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التي تعتبرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكررة ، فإن هذا لا يتنافى ، في مذهبه ، مع التوحيد الأساسي ؛ لأن هذه العلل كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع السُّكُل ومسك السُّكُل ومحكم السُّكُل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة السُّكُل ، واحد ، غير متكرر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته ^(١) » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلل الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها إمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة بعض آراء الكندي هذه ، موجودة عند مفكري أورو با في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة ، ويرددها المؤرخون إلى مصادر غير الكندي . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبي لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندي كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة في مجلة مراجع الفكر الأوروبي صار للبحث في تأثير الكندي في الفكر الغربي قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندي وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندي هو أول من حدا في تأليفه حدو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهو المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتابي الموضوعات التي ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهاج أرسطو في طريقة في التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندي توجب التحفظ في القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كثنا ربما نميل إلى أن يجعل للاحتمالين الآخرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذافي أول رسالته « في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطح »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بقدار ما بين أرسطو والسكندي من اتفاق في المادة العلية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بقدار ما بينهما من خلاف جوهري في ذلك .

وقد تبيّن من عرضنا المتقدم بعضُ وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندي . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندي يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلّق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة معناه ومادته المعروفةن حتّى ذلك العهد إتفاقاً تاماً ، أعني أنهما يتداهنان تقريرياً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكيد الذي لا سبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التي تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخاصة ، خصوصاً فكرة الألوهية وصفاتها و فعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجوده — رغم ما فيه من جهد وعناء
خاصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقة — مذهبًا مفككًا ، ليس له رباط جامع
فما الذي يدعوا الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوهما متدينين أو منفصلين إلى
التحرك بالشوق نحو الإله؟ ؟ وكيف يمكن أن يتضمن هذا مع قدم الأشياء إلى
جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثاني بما
عداه أو فعله فيه فعلاً حقيقياً من جهة أخرى ! ؟ إن الفلك الذي نذكر
أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشيء عن التقصى في فكرة أرسطو عن الإله
الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأداته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه
الأدلة بحسب قيامها على ماتريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بـ غمارات نظرية
يقوم بها العقل الطبيعي ، ولذلك لا يظفر المفكر المترن من هذا المذهب بشيء
واضح . أما الكندي فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذي هو علة أولى
مبعدة فعالة ، قدرت بتزكيت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، محو غاية هي العلة
نفسها . وهذا هو الرابط الأساسي لنظرية فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو
لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعي . ولم يستطع أرسطو أن
يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكي وقدم الحركة والتحرك ، بحيث لا يستطيع
أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته ؛ وتفكيره في أوله وأخره لا يخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشئ عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندي فهو يقرر معنى الإبداع والحدث بوضوح تام ، ويمضي بعد ذلك في إثباته . وهو في إثباته تناهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقاً دقيقاً : ولذلك جاء مذهبة مثلاً من الوضوح والانسجام والصرامة في إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام في الوجود ، فإن الكندي بحسب أصول مذهبته يرى أن العالم صنع إلهى يتجلّ في نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيم ، وأن العالم من هذا الوجه منه لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعي بين مفكّر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسري في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأنور فلسفتي طويل متّنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الحالص ، وبين مفكّر عربي واضح الخيال ، سليم النظرية العقلية ، طليق من قيود المأثور المثقب ، وقد إزدادت روحه وازداد عقله وضوحاً من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلاً واضحاً .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للKennedy ، لتجلّ لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزاءه من إشارة للبعض ، وفيه ثغرات ، وترتيبه الحالى موضع نقد ، ومن أجزاءه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصاً أو إكمالاً لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جداً ، هي على الأرجح تلخيص لبعض حاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحرير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويعکن القول ، بعد قراءة كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة للمعلم الأول ، إن مذهبة فيما بعد الطبيعة وفي الربوية بنوع خاص نتيجة لمذهبة في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لا جسمية الحرك الأولى وكونه عقلاً يعقل ذاته خمس ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكّر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرهاً ؛ والتصورات الحسية أو

التصورات التي لاتفنك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لاتفنك عن المادة ، أو يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادي المغلق ؟^(١) . الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماماً .

مهما يكن من شئ ، فإن الكندى عرف كتب أرسطو وعرف كتاب مابعد الطبيعة كاملاً في الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطات نقله للKennedy^(٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هي تسمية كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للKennedy ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته . ويكفى أن نلاحظ أن كثيراً من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندى ، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولأنجده عند فليسوف العرب ما يتجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين ، كأن الكندى لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغاً كبيراً من كتاب أرسطو في موضع مختلف ؛ كأنه تسقط عند الكندى الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعانى الاصطلاحات ، فلا يقابل هذا كله في كتاب الـKennedy شئ يستحق الذكر . وفي كتاب فلسفه العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فليسوفنا يسير في كتابه — بحسب الجزء الذي بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو دلالة كل حق ، سيراً منطقياً منظماً إلى حد كبير ، تاركاً كثيراً من التفاصيل وضارباً صفحات الكثير من الأمثله وعن المقدمات والتبييزات والتدقيقات التي نجدتها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للغرض الأساسي عند الـKennedy .

(١) راجه آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلاً كتاب الفهرست من ٢٥١

الكندي عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبيّن أن كتاب الكندي ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير في تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفي الأدلة وفي الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو في بعض النقاط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وَمَا يُزِيدُ فِي قِيمَةِ مَعْرِفَةِ الْكَنْدِي بِأَرْسَطُوا أَنَّهُ أَحْصَى كِتَبَهُ وَرَتِبَهَا تَرِيَّباً جِيداً^(٢)؛ وَلَا شَكَ أَنَّ مَا لَهُ دَلَالَةَ أَنَّ فِيلُسُوفَ الْعَرَبِ لَا يُذَكِّرُ شَيْئاً مِنْ كِتَبِ أَرْسَطُوا الْمَنْحُولَةَ الَّتِي اشْتَرَتْ بَيْنَ الْعَرَبِ عَلَى أَنَّهَا لَا رَسْطُوا . فَلَا يُشِيرُ الْكَنْدِي إِلَى الْكِتَابِ الْمُسْمَى «كِتَابِ الرِّبُوبِيَّةِ» ، مثلاً ، مَعَ أَنَّهُ يَقَالُ إِنَّهُ فَرَهُ أوْ أَصْلَحَ تَرْجِعَتِهِ . وَإِذَا عَرَفْنَا إِلَى جَانِبِ هَذَا أَنَّ الْكَنْدِي لَيْسَ عَنْهُ شَيْئاً بَلْ كَمِنْ رُوحَ مَذْهَبِ

^(١) انظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة في ذلك.

الصدور استطعنا أن نحكم أنتا مع السكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى المذاهب الأصلية للفكر اليوناني .

ولو نظرنا في كتاب الكمندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكمندي للشكلاة إلى كتاب النفس ، لو جدنا أن الكمندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلاً ووضواحاً ، ولا ستغفينا عن كثير من الفروض البالاطلة عن مصادر الفلسفه الإسلامية وعن التخمينات المتسلكه التي جلأ إليها جيليسون ومن تقدمه . وبحسب القاريء تفصيل هذا في مقدمة لرسالة العقل .

الْكَنْدِي وَأَفْلَاطُونُ :

يُشبه السكنتي أفلاطون في القول بمحبود العالم والزمان والحركة ، ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن السكنتي يرفض وجود شيء أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كا تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبهة مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميه اللاموجود ὄντος أو القابل δεχόμενον أي الذي يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالماً المادي المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مبانيته لها في مفهوم الفاعل الأول الحق – أعني الله وصفاته و فعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل السكنتي أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده ما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيابوس مثلا . والسكندي يحكم نزعته العربية الواقعية وزنته الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلّق بالنفس (١) في مذهب السكيني من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الارسطية . فالنفس عند فلسوف العرب جوهر روحاني غير داير، واحد، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعارض بالكلام عن النفس هنا رسالة السكندري « في أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فاً بعدها ورسالته في القول في النفس ... الخ من ٢٧٢ فاً بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسالته في ماهية النوم والرؤيا ورسالته في العقل من ٣١٢ و ٢٨٣ على التوالي .

وَبَيْنَ مُخْتِرَاهَا الْعُقْلِيُّ أَوْ مُخْتِرَاهَا الْحُسْنِ الْمُجْرَدِ، بَلْ هِيَ جُوهرُ الْإِلَهَى شَرِيفٍ، يَفْعُلُ فِي الْبَدْنِ دُونَ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدَارِخَةً جَسْمِيَّةً، لَأَنَّ الرُّوحَ لِيُسْتَ جَسماً. وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ فِي الْبَدْنِ عَلَى نُحُوماً، فَإِنَّهَا قَادِرَةٌ عَلَى أَنْ تَجْاوزَ حَدَودَهُ، إِذَا تَحْرَرَتْ مِنْ عَلَاقَتِ الشَّهْوَةِ وَالْغَنْبِ وَتَفَرَّغَتْ لِلنَّظَرِ وَالْبَحْثِ. وَعِنْدَ ذَلِكَ تَقْيمٌ — كَمَا يَعْبُرُ فِيلْسُوفُنَا — فِي عَالَمِ الْحَقِّ أَوِ الْعُقْلِ أَوِ الدِّيُومَةِ وَتَقْرُبُ مِنَ الشَّبَهِ بِاللهِ، فَتَكْتَسِبُ مِنْ قَدْرَةِ اللهِ، وَيُسْرِى فِيهَا النُّورُ الْإِلَهَى، وَتَصْبِحُ كَالْمَرْأَةِ الصَّفِيلَةِ الْمَحَازِيَّةِ لِلْجَانِبِ الْإِلَهَى، وَعِنْدَ ذَلِكَ تَعْلَمُ الْحَقَّاتِ وَالْأَسْرَارِ وَتَرَاهَا بِنُورِ اللهِ. وَهَذَا كَلَامٌ لَا يَخْلُو مِنْ رُوحِ التَّصُوفِ الإِسْلَامِيِّ أَوْ غَيْرِهِ السَّابِقِ لَهُ.

وَالنَّفْسُ فِي يَقْظَةٍ وَفَكْرٍ دَائِمَيْنِ، لَا تَنْامُ نَهَارًا وَلَا لَيْلًا. هِيَ — كَمَا يَذَكُرُ الْكَسْنَدِيُّ عَنْ أَفْلَاطُونَ وَيَوْافِقُهُ عَلَيْهِ — «عَالَمٌ يَقْظَانَةُ حَيَّةٍ»، بَطْبَعُهَا، تَحْبِطُ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ الْمَعْلُومَةِ، حَسِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ عَقْلَيَّةٌ. وَلَيْسَ النُّومُ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّفْسِ إِلَّا تَرَكَ اسْتِعْمَالَ الْحَوَاسِ، فَهُوَ لَيْسَ إِلَّا نُومُ الْحَوَاسِ، وَهُوَ درَجَةٌ مِنْ درَجَاتِ الْفَكِيرِ، وَهَذَا التَّفْكِيرُ قَدْ يَكُونُ عَمِيقاً جَدًّا وَصَادِقاً جَدًّا، لَأَنَّ آنَّهُ هِيَ الْعَضُوُّ الْأَوَّلُ وَالْأَسَاسِيُّ لِلْإِدْرَاكِ — أَعْنَى الْمُخَ — مِنْ جَهَّةٍ، وَلَأَنَّ مُلْكَاتِ النَّفْسِ تَكُونُ عِنْدَهُ مَهْجُورَةً مِنَ الْحَوَاسِ وَالْمَادَةِ مِنْ جَهَّةِ أُخْرَى. بِحِيثُ تَدْرُكُ النَّفْسُ فَكْرَةَ الشَّيْءِ وَحْقِيقَتَهُ لَا مَادَتَهُ. أَمَّا الرُّؤْيَا فَهِيَ اسْتِعْمَالُ النَّفْسِ الْفَكِيرِ وَتَرَكُ اسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِ. وَإِذَا نَامَتِ الْحَوَاسِ رَأَتِ النَّفْسُ الْمَعْجَابَ، وَاتَّصلَتْ بِالْأَرْوَاحِ الَّتِي عَبَرَتْ إِلَى عَالَمِ الْحَقِّ، وَالَّتِي تَذَرتْ مَعَهَا بِمَا يَقْبِضُ عَلَيْهَا مِنْ نُورِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ لَذَّةُ «إِلَهَيَّةِ رُوحَانِيَّةِ مَلَكُوتِيَّةِ». وَإِذَا كَانَتِ النَّفْسُ صَافِيَّةً تَامَّةً تَهْبِئُ لِقَبُولِ آثارِ حَقَّاتِ الْأَشْيَاءِ دُونَ أَعْرَاضِهَا، وَكَانَتْ أَيْضًا قَادِرَةً عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْ ذَلِكَ، فَإِنَّهَا تَسْتَطِعُ فِي أَنْتَامِ النُّومِ أَنْ تَشَاهِدَ حَقَّاتِ الْأَشْيَاءِ مُبَاشِرَةً عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ. أَمَّا إِذَا كَانَتْ أَقْلَى تَهْبِيَّةً أَوْ مَقْدِرَةً عَلَى التَّعْبِيرِ، عَمِدَتْ إِلَى الرُّومَزِ لِلْأَشْيَاءِ بِمَا يَدْلِلُ عَلَيْهَا. وَهَذَا يَكُونُ مُتَفَاؤِتاً، بِحِيثُ يُمْكَنُ — كَمَا يَفْعُلُ الْكَسْنَدِيُّ — بِيَانِ التَّشَابِهِ بَيْنَ حَيَّةِ الْفَكِيرِ فِي الْيَقْظَةِ وَحَيَّةِ الْفَكِيرِ فِي النُّومِ، بَلْ بِيَانِ التَّوازِيِّ وَالتَّقَابِلِ بَيْنِ درَجَاتِ التَّفْكِيرِ وَقِيمَتِهَا فِي كُلِّ مِنَ الْحَالَيْنِ.

وَالنَّفْسُ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ عَابِرَةٌ سَبِيلٌ إِلَى الْعَالَمِ الشَّرِيفِ الْأَعْلَى. فَإِذَا فَارَقَتِ الْبَدْنَ انتَقَلَتْ — بَعْدَ تَدْرِجٍ فِي النَّقَاءِ طَوِيرًا عَنْ طَوْرٍ — إِلَى عَالَمِ الرَّبُوبِيَّةِ،

د مسكن الأنفس العقلية ، خلائف السموات^(١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكي هذا كله نقاًلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصاً لآرائه، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكي، وإن كان يحوز أن تتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معانٍ أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختتم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : «والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريه ، وحالها هذه الحالة الشريرة . . . فقل للباكين من طبعه أن يبكي من الأشياء المخزنة : ينبغي أن يبكي ويذكر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدينية المموهة التي تكسبه الشرة وتعيا بطبيعة إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم البرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكأة ، فهو عند جميع الجمالي فضلاً عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعبر ؛ ومن فضيلة التعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدينية أن الجمال كالم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعرف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

في أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كليحة ، تم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبق فيه أبد الآستان ؟ وإنما أنت عابر سهل في هذا الأمر ، إرادتك باريك عن وجلك ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . .^(٢)

وما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزعه منزوعه من روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة في «أن النفس جوهر بسيط غير دائري مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى «فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في

(١) نجد نفس المقدمة أيضاً في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقفات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

علم الحس ،^(١) بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولو لفترة ما بين أيدينا من رسائل الكلندي لاستطعمنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكلندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيها يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعهدها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضاً من حيث هي سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنساني الواقعي وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعي فالكلندي أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عن الكلندي بالكتابات في الأخلاق والسياسة وفي فضائل سocrates وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية – كما يتصورها فيلسوفنا – فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد في التعريفات السقراطية الأفلاطونية التي يذكرها الفلسفه ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله^(٢) ، كما تجده في ثانياً كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تجلّى بنوع خاص في رسالته « في الحيلة لدفع الأحزان »^(٣) ، حيث يبتدئ الكلندي بتعريف الحزن بأنه « ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد في هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوار غير موجودين في هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسعى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتقاد الإنسان في سعادته على أنواع القنية الحسية التي لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادي التغير ولا يُؤمِن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبنية على كل متغلب يريدها ، وذلك بدلاً من أن

(١) الفهرست من ٢٥٩ ، أخبار الحكماء من ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١ من ٢١٢

(٢) راجم من ١٧٢ الرسائل .

(٣) الجزء الثاني من الرسائل .

يوجه إرادته ومتطلبه إلى اقتناء الممتلكات المعنوية الباقيّة التي هي ملك حقيقة لصاحبيها ، لا يستطيع أن يغليبه عليها غالب أو يغضبها إياها غاصب . والحكم العاقل عند الكشفي هو الذي يكون بالنسبة للماديّات كملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلاً ولا يشيّع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنى العامة بالنسبة للخيرات المادية .

يولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بمحضه ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الداير ، وكانت هي الإنسان والبدن هو الموسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعمد نفسه ويختتمل في سبيل ذلك من الألم أكبر مما يختتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الحس وتنلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين تائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتفال الأحزان ، مثل أن يتذكّر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأنّس بغيره من فاته مراده ، وأن يتحاشي الاستسلام للحزن ، دافعاً إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد نفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من برفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يقصد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناوه ، يستردها متى يشاء وعلى يديه متى يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجاً عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسليم المهزون إلى حد إفقاءه بأن الحزن شيء طبيعي يلازم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صياني سخيف . وكل المعلول في ذلك على تبنيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوّة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغفارها عن الأشياء . الخاضعة لقانون التغيير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سُئل : « ما بالك لا تحزن ؟ » فأجاب : « لأنني لا أفتني ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذي قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوي إليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التي جعلته ملكاً على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بعطاياها الحقيقة ، لا في تكثير ما يحتاج إليه من أنواع القنية أو المتع الذي يكتفى به أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمنابع الطلب وألام فقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الحالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادع الفان الكذاب ، الذي ينافق آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئه ، فنهض من خرج لقضاء حاجة معينة لا يخرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهواه الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقي حيناً ريثما يمتع روحه بلون روانة ونعم ، ولকنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناب الشمار والتقطط الأحجار ، وعادوا مقللين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا مخلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتهدونه ، فلقيين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يغنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه باللقاء في البحر . أما الباقيون فقد توغلوا في المروج الكثيفة الملائمة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون في متعتهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلطيخ وحل ، ناسين غاياتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتع ، فلم ينتبه صوته إليهم ، فشركوا في الممالك والتهم لهم هوات المعاطب .

ويملخص فيلسو فنا من هذا إلى أنه يصبح بالاعاقل أن يكون من مخدوعي حسبي الأرض وأصادف الماء وأزهار الشجر وھشيم النبت . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحاً ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شيء فليأس على عدم باوغه مكاناً حسناً في العالم الحق الدائم البريء من الآفات ، الذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقة الثابتة والذى فيه يتهباً الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والألام ؛ ولناس أيضاً على عدم مقدرته على اجتناب أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق الفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوما ما . فيرى أن الموت في نظر الإنسان البصير ليس شرآ ، لأنك كالطبيعة الإنسانية وعنصر جوهري من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو « الحى الناطق المايت » ، فلا يأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكتنى إنه كما أن الإنسان ينتقل في أطوار الخلقة من خلايا غذائية في أعضاء البدن إلى نطفة في مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً مختوما ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو في كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنكه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان بذلك كل ما في الأرض لا يفتأدى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يجتمع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هي في الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لم يحمله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لانتها الآفات . وهو لو فطن لذلك خانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينا بشيء من لذاته الحالية من الكدر ، لكن جزعه عليه لو أرد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أرد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل لا يعطي هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، وأضعا نصب عينه أن المصائب التي تناول مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها لقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تسير عند الحكم كائنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهي القوى التي تسترق الملك ، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان في حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقاها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن السكندري ينحو نحو سقراط وأفلاطون، ويتخذ من ذلك عناصر في وضع سيرة فلسفية حكيمة، تخلص الإنسان من الحزن، وتشمل فيها تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسمو هما بالإنسان عن طريق تحرر الروح من المادة، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد في

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والسكنى يختتم رسالته بقوله : « فشل أيها الاخ
المحمود هذه الوصايا مثلاً ثابتاً في نفسك ، فتنتجو بها من آفات الحزن ، وتبليغ
بها أفضل وطن من دار القرار وحمل الابرار ، كل الله سعادتك في داريتك وجليل
الإحسان فيما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بمحني ثغر العقل ، وباعدك
عن ذل خسارة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف ... كفاك الله المهم في أمر
دنياك وأخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش » .

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألفت في موضوعها قبل السكنى
وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه نبذة قصيرة من حياة السكنى وفلسفته وإنتاجه المفكري . وهي
ليست السكلمة الأخيرة ؛ لأنها في الفالب لا تخرج عن الرسائل التي
نشرناها له . أما بقية آراء السكنى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره
فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث في كل ما قد فتناه ، كل هذا سيتيسر
إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التي أعددناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله
عنه مدعماً بالنصوص . وفي هذا الذي قدمناه وفي الرسائل التي تم لخراجها
وفي مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربي مسلم كون نفسه ولاصره
من الإسلام ومن التراث العلمي الفلسفى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله
والإنسان والعالم .

محمد عبد الرحيم أبو سيد